دكتور نصر حامد أبو زيد

التفكير فى زمن التكفير

ضد الجهل والزيف والخرافة

الطبعة الثانية

مكتبة مدبولي
القاهرة

التفكير فى زمن التكفير

الكتاب : **التفكير فى زمن التكفير**
ضد الجهل والزيف والخرافة
الكاتب : **د. نصر حامد أبو زيد**

الناشر : **مكتبة مدبولى**
٦ ميدان طلعت حرب
ت : ٥٧٥٦٤٢١

الطبعة الثانية - يوليو ١٩٩٥

رقم الإيداع ١٩٩٥/٧٠٠٨
I.S.B.N.
977-208-146-6

التنفيذ : **مطابع سجل العرب**
٩ ش عماد الدين
ت : ٩٣٢٧٠٦

(١)

العلم لا يعطيك بعضَه حتى تعطيه كُلّك ، فإن أنت أعطيته كُلّك ، فأنت من إعطائه لك البعض على خطر .

إبراهيم بن سيّار النظام

(٢)

تُعَدُّ الفكرةُ ، حينًا ما ، كافرةً تُحرَمُ وتُحاربُ ، ثم تصبح – مع الزمن – مذهبًا ، بل عقيدة وإصلاحًا ، تخطو به الحياة خطوةً إلى الأمام .

أمين الخولى

(٣)

قبائلُنا تسترد مفاتَنها :

...

خيامٌ خيامْ

تضيىءُ الثرياتُ فيها الأثاثَ الوثير

ويمرحُ فيها ذُبابُ الكلام

وأبوابُها من نُحاسٍ تُجَرّ عليه السلاسل

قبائلُنا تستردُّ مفاتنها

فى زمانِ انقراض القبائل !

مريد البرغوثى

من « الجامعة » إلى « المحكمة »

مقـــدمة

حين تصدى عبد الصبور شاهين بهراوة جهله الغليظة مدبِّجًا تقريرَهُ التكفيـرىَّ المشـبوهَ عـن الإنتاج العلمى للباحث ، لم يرُقْهُ أن يعترض المعـترضونَ عـلى تقريـره الذى لا عـلاقة له بأبجديـات التقريـر العلمى الأكاديمى . ولم يكن كافيًا له المساندةُ التى لَقِيَها من عميد كليته ، والذى سـارع بكتابة تقريـر عـن كتاب واحد من الإنتاج العـلمى – هـو كتاب : «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجيـة الوسـطية » – معزِّزا فيه اتهامات التكفير . ولم يقتنع بتأثير الضغوط التى مارسها هو وأعضاء مدرسته فى الحرم الجامعى ، والتى أفضتْ إلى حرمان الباحث من حقه فى الترقية إلى درجة « أستاذ » . كل ذلك لم يكن كافيًا ، فحمل فضيلته (!) الأمر – التكفير – إلى مسـجد عـمرو بن العـاص فى خطبته يوم الجمعـة ٢ / ٤/ ١٩٩٤م سعيًا إلى ما هو أبشع من العقاب الوظيفى .

هذا الرجل الذى يشع نورًا وتقوى ، وتدمع عيناه وهو يصف سوء أحوال المسلمين وتخلّفهم الفكرى والحضارى ، لا يحتمل الاختلاف ، ولا يقوى على مناهضة الفكر بالفكر ، فيلجأ إلى سلاح العجزة من الجُهّال والصبية ، سلاح « التكفير » . ولأن شاهين ليس فردًا ، بل هو مؤسسة ، فقد تداعى إلى نداء « التكفير » كلُّ صبيانه ، من عميد كليته محمد بلتاجى إلى آخر أتباعه إسماعيل سالم . وفى حين اكتفى الأول بتقرير

عن كتاب واحد – قانعًا بما أسماه « التخصص » – فإن التابع الصغير أصدر كتابًا ، وزعت منه طبعتان مجانًا (!) على الطلاب فى الجامعة . وأخيرًا أصدر الشيخ شاهين كتابًا عن «قصة أبو زيد وانحسار العلمانية فى الجامعة » .

وليس مهمًا أن يبحث الإنسان عن سر هذا « التداعى » من قبيلة « دار العلوم » على الباحث ، ولا أقول على كلية الآداب – وإن كان كتاب التابع ينطق بذلك نطقًا لا يحتاج لإثبات – ، كما أنه ليس من الضرورى التساؤل عن مصدر هذا « الدعم المالى » الذى يمكّن مؤلفًا – للأسف ليس هناك لفظ آخر لوصف الفعْل – من توزيع ما « ألّفه » مجانًا . هذا تساؤلات لا مجال لها هنا ، لأن الغاية من هذا « التداعى » واضحة بيِّنة فى خطبة الجمعة أيضًا التى تفضل بإلقائها فضيلة الشيخ التابع فى مسجد « نور الإسلام » بالهرم ، وطالب فيها باعترافه فى كتابه بإقامه دعوى مباشرة ضد الباحث بهدف إثبات « الردة » .

لكن الأخطر من ذلك ليس ما قاله الشيخ فى موعظته ، ولا ما طالب به التابع فى خطبته ، بل المباركة التى أضفاها شيوخ « دار العلوم » – العقلاء – على هذا السلوك دون أن يقولوا لصبيِّهم : « ما هكذا يا سعد تورد الإبل » . لقد فضحهم صبيُّهم حين كشف عن « المستور » ، وهو حرصهم على ألا يبدو الأمر عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية الآداب وكلية دار العلوم . يقول الصبىّ التابع : «وأثبت هنا ما قاله لى أستاذنا الدكتور / أحمد هيكل وزير الثقافة السابق ، وكذلك الدكتور / محمد بلتاجى

عميد كلية دار العلوم حين علما برفع الدعوى بأن أحرص على ألا يكون هناك أحد من أبناء «دار العلــوم» حتى لا تبدو عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية «الآداب» وكلية «دار العلوم » (ص ٩ من الطبعة الثانية) .

ومكمن الخطورة هنا أن يبارك أساتذة جامعيون ممارسة الاختلاف الفكرى فى قاعة «المحكمة» بدلا من «منابر» الفكر. ومما يصل بالخطورة إلى مستوى الفزع أن يكون أحد هؤلاء الأساتذة وزير ثقافة سابق ! وليسمح لى الدكتور هيكل هنا أن أذكّره بعبارات الإطراء والمديح والثناء المنهجى التى أضفاها على مشاركة الباحث فى الندوة الدولية التى أقامتها مؤسسة «دار الهلال » فى عيدها المئوى فى الفترة من ١٣ – ١٧ سبتمبر ١٩٩٢ بعنوان : « مائة عام من التنوير والتحديث » إذا كان الأستاذ – وزير الثقافة السابق ! – قد نَسِىَ ، فربما تُنْعِشُ ذاكرته التسجيلات الصوتية للندوة ، والتى من الضرورى أن تكون محفوظة فى أرشيف مؤسسة « دار الهلال » .

هل يمكن تفسير هذا « التداعى » لنُصْرة عبد الصبور شاهين ضد الباحث بمجرد مشاعر القبيلة التى تحتكم لمبدأ : « انصر أخاك ظالما أو مظلومًا » ؟ ! وكيف فات رجال «دار العلــوم» أن المبدأ الجاهلى قد ملأه الإسلام بمضمون إنسانى باهر ، حين أجاب الرسول الكريم على سؤال المتسائلين – وهم يخرجون من ظلام جاهليتهم إلى نور الإسلام « عرفنا أن ننصره مظلومًا ، فكيف ننصره ظالمًا » ، فقال عليه السلام : « بأن تكفّه عن ظلمه » ؟ إن للعداء جذورًا لم يستطع أن يخفيها الصبىُّ الجاهل حين قال

فى مقدمة الطبعة الأولى لهذاياته : « لكن أكثر البلاء والطعن فى الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين - يقصد قسم اللغة العربية وقسم الفلسفة بكلية الآداب - بكل أسف ، وكأنها حلقات متصلة لا تنقطع . هذا طه حسين يخرج علينا ١٩٢٦ - ١٩٢٧ بكتاب الشعر الجاهلى ... ويأخذ الحلقة منه أمين الخولى ... ويتلقف الحلقة محمد أحمد خلف الله ... ثم يتلقف الحلقة أخيراً من سُمّىَ بنصر أبو زيد » .

لكن كيف يُرْجى ممن دأبهم « الإعادة » و« التكرار » و« التلخيص » الذى هو قرين « التشويه » منذ زمن طويل أن يكونوا قادرين على الاختلاف والنقاش الحر . هذا دأب مدرسة « دار العلوم » منذ ثلاثة أرباع قرن ، كما وصفها طـه حسين ، فأصبح ملعونًا ملعونا ، وامتدت اللعنة لتشمل كل مفكرى قسم اللغة العربية وأعلام الثقافة العربية ممن ينتسبون - منهجيًا - إلى طـه حسين الذى أعلن يأسه من هذا المدرسة أن تتغير منهجية الدرس فيها :

« وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقًا محكمًا ، فحِيلَ بينها وبين الهواء الطلق ، وحِيلَ بينها وبين الضوء الذى يبعث القوة والحركة والحياة . وظلت كما هى تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد ، وتكرر فى كل سـنة ما كانت تكرر فى السـنة الماضية . والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة ، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات ، يستظهرونها استظهاراً وينقشونها نقشًا على أوراق الامتحان ، و« يكرونها كرًا » أمام لجان الامتحان ، حتى إذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة

ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و« كروا » وظفروا آخر الأمر بالشهادات » (فى الأدب الجاهلى ، ص ١٠ ، دار المعارف ، ط ١٥) .

هكذا ينكشف المستور ، ويتبدى سر هذا « التداعى » : إنه العداء التاريخى الذى بدأ اختلافًا منهجيًا ، لكنه تحوّل فى عصر الانحطاط من نطاق الاختلاف إلى نطاق « المحاكمة » والدعوة المستترة للقتل ، تحت ستار « إسلاميين » و« علمانيين » .

وهذا بالضبط ما يعبّر عنه الشيخ الأكبر فى عنوان تأليفه «انحسار العلمانية فى الجامعة» ولم يدر الأستاذ الجامعى أنه بهذا التعبير يتخلّى عن جامعيته ، لأنه خلط بين « الجامعة » و«الجامع» ، وبين مكان العلم والمعرفة والاختلاف وصراع الأفكار وبين مكان العبادة .ولأنهم قد تحولوا جميعًا إلى وعاظٍ ينفخون فى نار « الإسلام السياسى » ، فما أسهل أن يتنكروا للجامعة ولكل قيمها النبيلة ، والتى على رأسها « تعدد » الرؤى والاجتهادات والمناهج .

ومن المخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر ، وأن يكون «التكفير» هو عقاب «التفكير». هو مخجل فى أى مجتمع وفى أى لحظة تاريخية ، وهو كارثة فى « جامعة القاهرة » فى العقد الأخير من القرن العشرين . لكنْ لأنه لا يصح إلا الصحيح ، فقد خذل القضاءُ مكر الماكرين ، وكشفت الأوراق أن الأمر ليس أمر دفاع عن الإسلام بقدر ما هو دفاع عن « الكراسى المزوّرة » والمصالح الدينوية .

ولأن الأفكار لا تموت – وإن طالت يد الغدر حياة أصحابها وسمعتهم وحاولت مس كرامتهم – فإن « الفكر » أعظم ماكرَّم الله به الإنسان على مخلوقاته كافة – يواصل رحلته ، متصديًا للتكفير كاشفًا القناع عن وجهه القبيح؛ الجهل والخرافة والتزييف. إنه التفكير فى زمن التكفير، عصا موسى التى تلقف ما خيِّل السحرة للناس من سحرهم وإفكهم، ولا يُفلح الساحر حيث أتى. والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

فى هذا الكتاب نقدم للقارئ تحليلا مُفَصّلا لكل الاتهامات التى قيلت هجومًا على منهج الباحث وعلى شخصه . وفى هذا التحليل التزم الباحث بالرد المنهجى الذى يجمع – قدر الإمكان – بين بساطة اللغة ودقة التحليل ونقول « قدر الإمكان » لأن البساطة تهدد التحليل أحيانا بالسطحية وقد تشدّه إلى « الخطابية » ، خاصة وأن لغة الهجوم والاتهام كانت كلها لغة خطابية سطحية، بل ومتبذلة فى أكثر الأحيان. فى هذا الكتاب يمثل الفصلان الأول والثانى البؤرة والمحور ، حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوابعه ، فى حين تناول الفصل الثانى قضية قراءة التراث عامة ، وقراءة خطاب الإمام الشافعى بصفة خاصة . وكان الفصل الثالث مخصصًا لمفهوم التاريخية الذى تناوله بعضهم بالهجوم والتقريع فى خفة الجهلاء وطيشهم . ويبقى الفصل الرابع مجرد ردود سريعة ذات طابع سجالى فى الغالب ، وهذا الفصل يلتقى مع مدخل « المقدمات العامة » من هذه الزاوية وكان لزامًا علينا لوضع الحقائق كلها

أمام عين القارئ أن نزود الكتاب بالملحق الوثائقى بدءًا من صحيفة دعوى « التكفير » و« الرّدة » حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى .

ولا يسع الباحث فى النهاية إلا أن يتقدم بعميق الشكر والامتنان والتقدير لمجلس قسم اللغة العربية ، ولمجلس كلية الآداب ، اللذين تصديا للافتراءات والأكاذيب التى كادت تشوه نضارة الوجه الأكاديمى لا لجامعة القاهرة وحدها ، بل للثقافة العربية كلها . لقد سدّدا بموقفيهما - للحقيقة والتاريخ - فى قلب العتمة الجاثمة سهامًا من ضياء ونور . وتحية لكل أساتذة جامعة القاهرة - فى مختلف الكليات - والذين حاولوا التصدى لهذا الزحف الظلامى الذى يسعى لخنق الجامعة ولوأد أهم دعائمها ، وتحية لشباب الجامعة من مدرسين مساعدين ومعيدين وطلاّب ، الذين هبّوا دفاعهم عن مستقبلهم الذى يتهدده خطر « الانغلاق » و« التكفير » .

وتحية لكل مثقفى مصر والعالم العربى ، ولكثير من الجامعات العربية والأجنبية ، وللمواطنين الذين تكبّدوا مشقة الاتصال تعبيراً عن المساندة والوقوف إلى جانب الحق والخير والحرية . الأسماء كثيرة تندّ عن الحصر ، ويطول بنا الحديث لو أوردنا بعضها .

ولا أجد من الكلمات ما يعبّر عن عمق المشاعر الودودة الشاكرة لهذه الكوكبة من المحامين الذين يطالع القارئ أسماءهم فى الملحق الوثائقى لهذا الكتاب ، والذين يمثلون بحق خط الدفاع الأول عن هذا الوطن وتاريخه وتراثه . وليسمحوا لى أن أخصّ بالذكر منهم « مايسترو » الدفاع ، الشيخ

الجليل الأستاذ خليل عبد الكريم، المتواضع دائمًا، والذى يُعلّمك ويبدو كأنه – من فرط تواضعه – يتعلّم منك .

وأخيراً أتوجه بالشكر العميق للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، للأستاذة تهانى الجبالى وللأصدقاء أحمد سيف الإسلام وليلى سويف وأحمد الأهوانى ، ولكل من تجشّم عناء حضور جلسات المحكمة متدخلا فى الدعوى لصالح الحق والحرية والخير .

نصر أبو زيد

مدنية ٦ أكتوبر

سبتمبر سنة ١٩٩٤ م

مقدمات عامة

---

١ - الإسلام بين الفهم العلمي والاستخدام النفعي.

٢ - الجامعة بين الإبداع والحفاظ على الثوابت.

٣ - الاستقطاب الفكري بين الإسلام العصري وأسلمة العصر.

(١)

الإسلام بين « الفهم العلمى »

و « الاستخدام النفعى »(١)

نختتم اليوم نشر المقالات حول واحدة من أبرز القضايا الفكرية التى شغلت اهتمام الرأى العام الجامعى والثقافى- منذ وقت - وأثقلت الضمير القومى. كان جوهر القضية - وسيظل - هو سؤال : هل من حق أحد تكفير أحد آخر، لمجرد الاختلاف معه فى الفكر أو الرأى أو السياسة ؟ وهل يجوز لأحد - فى مجال البحث العلمى- التفتيش فى عقيدة الباحث ومحاكمة ضميره وشق صدره لردع اجتهاده العلمى، أو إطلاق الرصاص ؟ وهى القضية التى طرحها «الحوار القومى» تحت عنوان «حرية الفكر وجامعة القاهرة فى قصة أبو زيد وشاهين» . وذلك غيرة على الجامعة كمركز إشعاع للمجتمع والأمة، وعلى البحث العلمى كمصدر نهوض لهما .

والتزاما بقواعد وتقاليد «الحوار القومى» وجهنا الدعوة أربع مرات - أمام الرأى العام- إلى الأطراف الثلاثة المباشرة : الدكتور مأمون سلامة رئيس جامعة القاهرة، والدكتور عبد الصبور شاهين، والدكتور نصر

---

(١) جريدة الأهرام ، صفحة « الحوار القومى » ، ٤ / ٨ / ١٩٩٣ .

حـامد أبو زيد، لكتابة رأيهم حول القضية وما نشر فى صددها لتنوير القارئ الذى اطلع على آراء الاتجاهات والتيارات المختلفة . ومع ذلك لم يستجب لدعوة تنوير القارئ برأيه .. إلا الدكتور أبو زيد الذى ننشر مقاله اليوم مع مقال محرر «الحوار القومى» لاختتام النشر .

ويوجه «الحـوار القـومى» الشكر لكتاب المقالات التى نشرناها، والشكر والاعتذار لكتاب المقالات التى ضاقت المساحة عن نشرها ..

أحب فى البداية أن أتوجه بالشكر لصفحة «الحـوار القـومى» لإصرارها على مواصلة النقاش واستطلاع الآراء حول «قضية أبو زيد – شاهين» لأنها تؤكد بهذا الإصرار إدراك محررها أن القضية ليست عدم ترقية أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ، وأن قضية عدم الترقية ليست إلا علامة كاشفة عن خلل عام يتعين تلمس مظاهره واكتشاف أسبابه سعيا لمحاولة تجاوزه بالإصلاح إن أمكن، أو بالتغيير الشامل إن لم يكن من ذلك بد .

والقضية من وجهة نظرى هى فى جوهرها قضية صراع بين نمطين من التفكير . يعبر كل نمط منهما عن موقف من الواقع الراهن السياسى الاجتماعى الاقتصادى من جهة، وعن موقف من التراث الدينى الإسلامى بصفة خاصة من جهة أخرى . هذان النمطان من التفكير يمثلان نهجين مختلفين عاشا فترة طويلة من الزمن حالة من السكينة الزائفة تتخللها بين الحين والآخر بعض المعارك الساخنة التى ما تلبث أن تهدأ دون أن تترك وراءها إلا القليل من الأثر من حيث التأثير فى الوعى العام المصرى بجوهر الخلاف ودلالته ومغزاه .

.. النمط الأول من نمطى التفكير هذين يمثل نمط «الثبات» و«التثبيت» والدفاع عن الماضى والتشبث بقيمه وأعرافه مهما كانت النتائج التى يفضى إليها ذلك من تزييف الحاضر وسد طريقنا أمام المستقبل . والثبات قيمة تعنى مقاومة التغيير والنفور من التطور، والتشبث بهذه القيمة يعكس بشكل لافت الدفاع عن مصالح قائمة فى بنية الحاضر، مصالح يهددها التغيير ويقضى عليها التطور. ويقدم أصحاب هذا النمط من التفكير لتبرير مواقفهم، تأويلاً للتراث الإسلامى وفهماً له يجعله ناطقا بهذه القيم . وبعبارة أخرى يقومون باستخدام التراث الإسلامى، بل والإسلام نفسه، استخداما نفعيا ذا طابع سياسى براجماتى بالدرجة الأولى . من هنا وجدنا الإسلام فى الستينيات – فى مرحلة المد الاشتراكى والقومى- ينطق بقيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية على لسان مفكرى هذا الاتجاه، كما وجدناه كذلك ينطق بقيم الجهاد ضد الاستعمار والصهيونية . ومع التحول الدراماتيكى فى مرحلة السبعينيات تحول الإسلام على لسان أصحاب المصالح ليكون دين السلام، وليكون دين الحفاظ على الملكية الشخصية الخاصة من أى انتهاك .

وتطور هذا الاتجاه تطوراً ملموساً، وتعقدت المصالح التى يدافع عنها ممثلوه وتشابكت فى الداخل والخارج، بحيث صارت له قاعدته الاقتصادية وجناحه السياسى بل والعسكرى . وتطورت كذلك قدرته على الحشد والتعبئة. وكان من الطبيعى فى ظل ذلك المناخ أن يتحول الإسلام فى تفكير هؤلاء إلى مجرد «وقود» للعراك السياسى، وقود يحترق لكى يخوضوا

معاركهم السياسية والاجتماعية ضد خصومهم . لم يَعُدِ الإسلام هو منظومة القيم الروحية والأخلاقية التى تتخلل كيان الفرد والمجتمع، بل صار مجرد يافطة سياسية لحشد الجماهير واستغلال البسطاء وابتزاز أنصاف المتعلمين وتحريك عواطف كثير من المهنيين . وحين يتحول الدين هذا التحول الخطير، يسهل أن يتولى القيادة الدينية بين الشباب خاصة أقلُّهم علمًا ووعيًا وأكثرهم فى الوقت نفسه قدرة على الفعالية الحركية السياسية، لأن العبرة لم تعدْ «فهم» الدين بل «استخدامه».

.. النمط الثانى من نمطى التفكير هو نمط التركيز على «الفهم» واستنباط الجوهرى والدفاع عن التطور لمعانقة المستقبل . وممثلو هذا الاتجاه لا يستبعدون الدين ولا يعادونه، كما يحب أصحاب الاتجاه الأول أن يقنعوا الناس تزييفا لوعيهم، بل هم يحرصون على الفهم ، فهم التراث والدين معا، فهما يتباعد بهم عن آلية الاستخدام البراجماتى . من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدى لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشرى حول الدين، لذلك يدرسون التاريخ دراسة نقدية كما فعل ابن خلدون، ويدرسون تاريخ الفرق الإسلامية والاتجاهات الفقهية والكلامية والفلسفية من المنظور نفسه النقدى . وسلاح النقد هذا ينفر منه أصحاب الاتجاه الأول نفورًا يصل إلى حد التحريم ولا يقف عند حدود الكراهة، ذلك أن «النقد» يسحب البساط من تحت أقدامهم ويجعلهم مكشوفين فى العراء . وهذا هو الذى حدث مؤخرًا فى ما سمى بقضية «أبو زيد- شاهين» حين تحولت إلى قضية رأى عام - وهى كذلك بالفعل - وقضية صراع أعمق لا مجرد مشكلة ترقية .

ينتمى أبو زيد إلى ممثلى النمط الثانى، النمط النقدى العقلانى الذى يتمسك بأنبل ما فى التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى فى الوقت نفسه بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعى علمى بدلالة النصوص الدينية . إن كتابات أبو زيد بدءًا من «الاتجاه العقلى فى التفسير» وصولا إلى «نقد الخطاب الدينى» وبينهما «مفهوم النص» و«الإمام الشافعى» - إلى جانب كتب أخرى - هى فى حقيقتها وجوهرها دفاع عن التراث وعن الإسلام ضد محاولات «الاستخدام» النفعية التزييفية . وكما يقف أبو زيد ضد التزييف النفعى للتراث وللإسلام يناهض وبشدة ثقافة التكرار والترديد، وهى الثقافة السائدة لا إعلاميًا فقط بل داخل المؤسسات التعليمية كذلك. لهذا يتحرك إنتاج أبو زيد العلمى على ثلاثة محاور : دراسة التراث دراسة نقدية، ونقد خطاب «الإسلام السياسى» لأنه يحول الدين إلى مجرد «وقود» فى المعارك السياسية، والمحور الثالث هو محاولة تأصيل وعى علمى بدلالة النصوص الدينية . إنه يشارك آخرين فى معركة الدفاع عن الوطن وتأمين المستقبل، لكنه يمارس معركته على أرض «المعرفة» بإنتاج الوعى، وعلى أرض «التعليم» بزرع هذا الوعى فى عقول الطلاب .

ولننظر الآن كيف يمارس أصحاب الإتجاه الأول معاركهم الفكرية، وحالة معركتهم ضد أبو زيد مجرد نموذج . لكنها لحسن الحظ نموذج كاشف جداً من جهة، وتؤكد كل تحليلات أبو زيد فى «نقد الخطاب الدينى» خاصة من جهة أخرى . الوثيقة الأولى- تقرير عبد الصبور

شاهين – وثيقة اتهام تتضمن اتهامات خطيرة على حد تعبير الدكتور مأمون سلامة، الاتهام بالكفر والإلحاد والزندقة، هذا إلى جانب النفور الغريب من النزعة النقدية فى إنتاج أبو زيد .

لم يكتف عبد الصبور شاهين بذلك، بل حمل الأمر فى خطبته بمسجد عمرو بن العاص إلى عامة المسلمين يوم ٢/٤/١٩٩٣ . ومن هناك ترددت على منابر المساجد فى أنحاء مصر اتهامات التكفير والإلحاد .

تورط كثيرون من رموز الخطاب الدينى وأقطابه فى الدخول فى لعبة التكفير دون بينة أو تثبت اعتماداً على «النقل» و «الترديد»، ووصل الأمر بأحد الأساتذة المساعدين إلى نشر كتيب فى الرد على ما أسماه «مطاعن أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين » وهى اتهامات لا دليل عليها إلا فى مخيلة الكاتب ومخيلة من نقل عنهم. وهذا الكتيب اتخذه بعضهم وثيقة لرفع دعوى قضائية للتفريق بين أبو زيد وزوجه على أساس أنه «مرتد» . إذا تجاوزنا الاتهامات – رغم خطورتها – نجد كاتبًا منهم يصرُّ فى مقالاته الأخيرة على خلق مناطق فى المعرفة غير قابلة للنقاش أو الحوار، ويكرر دائما حديث «الثوابت» كأنه «بابا» العصور الوسطى الذى يحدد بشكل قاطع ونهائى ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز. ومن المؤكد أن تحديد «الثوابت» وتحديد مناطق «الأمان» أمر من اختصاص ممثلى اتجاه «الإسلام السياسى» ؛ إنهم ينكرون نظريًا وجود مفهوم «الكهنوت» لكنهم فى الوقت نفسه يمارسونه عمليًا وواقعيًا .

هكذا يخوض أصحاب منحى «الثبات» معركتهم ضد أبو زيد

وأمثاله بوصفها حربا، غايتها إسكات الخطاب النقدى إسكاتا أبديا، إن لم يكن بالحرمان من الترقية فبإعلانه كافرا مرتدا، بما يترتب على ذلك من نتائج نعلمها جميعا . والسؤال الآن : أين منطق الحوار الذى يبشرون به ؟ وأين الديمقراطية التى يتشدقون بها ؟ أسئلة كثيرة لا جواب عليها، هكذا تم استخدام سلاح التكفير – وهو سلاحٌ دينى – فى معركة فكرية، وهذا أحد أوجه «الاستخدام» النفعى للدين والذى يحوله إلى «وقود» – مجرد وقود – سياسى يَحْرِمُ الفردَ والمجتمعَ من الطاقات الأخلاقية والروحية للدين عقيدة وسلوكا. فى مواجهة ذلك يقف «الدين» – الإسلام الحقيقى – الذى يدافع عنه أبو زيد وسيواصل الدفاع عنه بالمعرفة والوعى والتعليم مهما كان الثمن .

(٢)

الجامعة بين الحفاظ على الثوابت وتحقيق الإبداع (١)

لا سبيل أمامنا جميعا لتجاوز أزمتنا الراهنة، على جميع المستويات والأصعدة إلا بمحاولة الوصول إلى نظام تعليمى قادر على تنمية قدرات الفرد الذهنية والعقلية، والعضلية، بل والخيالية أيضا، بالإضافة إلى تنمية حواسه التذوقية للآداب والفنون. ولا شك أن إشاعة مناخ الحرية فى الثقافة والمجتمع شرط مهم جداً لوضع أساس هذا النظام التعليمى المرجو . ولا نقصد بمناخ الحرية الدلالة السياسية التى تتبادر إلى الذهن حين تذكر كلمة «الحرية». وهى الدلالة التى تقصرها على حرية التصويت وإنشاء الأحزاب وإصدار الصحف .. إلخ. إن ما نقصده بالحرية المطلوبة فى المجتمع تتجاوز تلك الدلالات رغم أهميتها التى لا يمكن إنكارها. إنها حرية التفكير والنقاش والبحث والحوار دون كوابح أو شروط مسبقة ودون أهداف بعينها يسعى المفكر أو الباحث للوصول إليها .

فى مجتمعنا المصرى ونحن على أبواب القرن الحادى والعشرين مؤشرات واضحة تدل على أننا بصدد الوصول إلى المفهوم الحقيقى للتعددية السياسية، وتناضل كل القوى السياسية على الساحة المصرية للانتقال من

(١) جريدة الأهرام، ٨ / ٣ / ١٩٩٣ .

مجرد «التعددية» إلى ترسيخ مبدأ «تـداول السـلطة» وإن كان المشوار لا يزال طويلا. لكن هذه «التعددية» وما يمكن أن تفضى إليه من إقرار «التداولية» تظـل مهددة دائما بخطـر الانقضـاض عليها والتراجع عنها والعودة إلى الديكتاتورية من جديد. ذلك أن البنية الدكتاتورية البيروقراطية هى البنية المسيطرة على الأحزاب والتنظيمات السياسية والنقابية والمهنية، سواء فى ذلك الحكومية أو المعارضة . المطلوب إذن هو إشاعة مناخ حقيقى للحرية، وليس مجرد الديمقراطية بمدلولها السياسى الضيق .

نظامنا التعليمى الحالى بكل مستوياته من الحضانة حتى الجامعة لا يقف فقط ضد هذه الغاية المطلوبة، بل هو نظام يرسخ بكل قوة وإصرار القيم النقيضة للحرية المطلوبة. ولا يحتاج الأمر إلى كثير من العناء لندرك أن تعديل المقررات وتغيير المناهـج، بل إصـلاح المبانـى وتـزويد المـدارس بالكمبيوتر، لن يغير من الأمر شيئا طالما أن «المعلم» المنوط به تحقيق هذه البرامج لا يقر بقيمة الحرية ولا يعترف بمبدأ النقاش الحر غير المشروط . وعلينا أن نبدأ من نقطة ما فى حلقة التعليم للنفاذ إلى خارج تلك الدائرة المغلقة من الكبت الذهنى والقمع العقلى. والحلقة المناسبة لتحقيق هذه الغاية دون غيرها هى حلقة «التعليم الجامعى» .

لكن الغريب والعجيب أن مناخ الحرية داخل دائرة التعليم الجامعى تتناسب تناسبا عكسيا مع مناخ الحرية المتاح خارج الجامعة بشكل خاص، وخارج التعليم بشكل عام . ومن الطبيعى أن تحكم «الدولة» قبضتها الاجتماعية والسياسية والفكرية على مراحل التعليم الأساسية من الحضانة

وحتى المرحلة الثانوية. والسبب فى ذلك أن هذه المراحل تمثل مراحل «التكوين» المطلوبة للمواطن كما تتمثله الدولة من خلال أجهزتها الرسمية، لكن ليس من الطبيعى من منظور مصلحة الدولة أيضا أن يظل التعليم الجامعى دائرًا فى حدود «التكوين» دون أن يتجاوز ذلك إلى «التنوير» الذى لا مجال لتحقيق الإبداع بدونه. ومن مصلحة الدولة لدوام الاستقرار والنمو، التنمية بكل مستوياتها، أن تسمح بنظام تعليمى جامعى حر يتسع للنقاش والحوار والبحث دون كوابح أو ضوابط إلا الوصول إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من الإبداع الحر .

الكوابح والضوابط مطلوبة فى «التربية» وليست فى «التعليم»، وعلينا أن ندرك أن ولوج الطالب أبواب الجامعة معناه أهليته الذهنية والعقلية لتقبل الآراء والاتجاهات ومناقشتها دون مصادرة على المطلوب . وإذا كان من المضحك أن تتدخل أى سلطة، ولو كانت جامعية، فى منع هذه النظرية أو تلك من النظريات الاقتصادية أو العلمية من أن تدرس فى الجامعة، فإنه من المحزن أن تتدخل تلك السلطات لمصادرة نص أدبى على أسس دينية أو أخلاقية . ذلك أن معناه أن تتحول الجامعة إلى مدرسة، وأن يتحول الطالب الجامعى إلى متلقن بليد خامل . وليت المأساة تقف عند هذا الحد، بل تُفْضى هذه السلطوية إلى خنق الأستاذ المبدع المفكر، وتستبدل به الأستاذ الملقن موزع المذكرات، أو مؤلف الكتب المقررة. ويتم ذلك كله بدعوى «المحافظة» على القيم والأسس الاجتماعية، وهى دعوى تنتهى إلى التثبيت العقلى لمجموعة من الأصول التى تتحول إلى أصول مقدسة . وتصبح المعرفة تردادًا وتكرارا لما سبق قوله، أو شرحًا لملخصات أو تلخيصًا لشروح.

لكن الأخطر من ذلك – والأدهى والأمر– أن الجامعة تمثل بهذه البنية العقيمة المزوّد الأساس للمجتمع بالزاد الثقافى والفكرى.. وهذا يفسر شيوع اللجوء إلى السلطة السياسية لحسم الخلافات الفكرية ومحاصرة التعددية العقلية. لجأ بعضهم مثلا إلى رئيس الجمهورية لمنع «الشيوعيين» من السيطرة على المجلات الثقافية، وليس مهمًا أن يكون الوصف صحيحًا أو باطلا لأن المقصود اللجوء إلى السلطة وتجنب الحوار والنقاش، وهو المطلوب لإشاعة مناخ الحرية والتحرر . بل وصل الأمر إلى محاولة وضع ضوابط جامعية للمباح والممنوع لا فى نشاط الطلاب فقط، بل فى اجتهادات الباحثين والأساتذة أيضًا. ونتساءل بعد ذلك كله عن منابع الإرهاب ووسائل محاربته !

إن الجامعة هى نقطة البدء والختام فى العقلانية والحرية والتنوير . يشيع ذلك فى جنباتها، وداخل قاعاتها فتعكسه فى مرآة المجتمع، فى حياته الاقتصادية والسياسية والعقلية، ثم ينعكس وقد زاد نوره ولمع داخلها مرة أخرى فيتحقق التقدم وتستقر أمور الحياة وتنمو كل إمكانياتها . ولن يكون لتحرير الاقتصاد بالقانون وحده من نتيجة سوى الفوضى. إن الاقتصاد الحر جزء من سياق الفكر الحر الذى لا يقدر على تحمل مسئوليته إلا المواطن الحر. ولا سبيل لهذا المواطن إلا بالتعليم الحر. وليس التعليم بالمصروفات .

والذين يخشون من الحرية يتسترون وراء قناع «الحفاظ على الاستقرار». كما يتسترون أحيانا وراء «عدم الاستعداد» الذهنى

والعقلى استناداً إلى مستوى الطلاب الهابط . لكن المؤسف أن هذه كلها مبررات لا تُفْضى إلى تجاوز الحالة، ولكى نتجاوز الحالة لابد من بعض التضحيات. وكما تحملنا ونتحمل بعض مفاسد «الانفتاح الاقتصادى» حرصاً على تجاوز الأزمة الاقتصادية، علينا أن نتحمل بعض «الفوضى» سعياً لتكريس الحرية، بل إن فوضى الحرية أسهل احتمالا من مفاسد الانفتاح. ولهؤلاء الخائفين أعلن : كفوا عن الوصاية على الطلاب والجماهير، وكفوا عن الوصاية على العقول المفكرة والأذهان المبدعة، ودعوا كل الزهور تتفتح. إن النور لا يضرُّ العيون السليمة، بل يصيب ضعاف البصر والبصيرة بالعمى الكلى، هؤلاء هم أعداء النور والحرية والأوصياء على العقول والأبدان .

(٣)

الاستقطاب الفكرى

بين «الإسلام العصرى»

و«أسلمة العصر» فى مصر(١)

هناك حالة استقطاب فكرى حاد مشهودة فى الحياة الثقافية المصرية الراهنة . وهناك اختلاف - يعكس حالة الاستقطاب ويؤكدها - فى توصيف هذه الحالة، فممثلو الخطاب الإسلامى، مثلا يصفون الاستقطاب بأنه استقطاب بين «الإسلاميين» و«العلمانيين». لكنْ خصومهم - الموصوفين بالعلمانيين - يتجنّبون هذا الوصف، ويتحدثون بدلا من ذلك عن الصراع بين «ثقافتين»: الثقافة التقليدية المحافظة من جانب، والثقافة الليبرالية - أو ثقافة التنوير - من جانب آخر . وهناك فريق ثالث يحاول أن يمثّل «الوسط» المعتدل، فيتحدث عن أضرار الاستقطاب، وما يمكن أن يؤدى إليه من انشقاق سياسى وفكرى، يهدّد وحدة المجتمع ويمزق النسيج الاجتماعى للأمة المصرية . يمثّل الفريق الأول - فريق الإسلاميين- كتّاب مثل محمد عمارة وفهمى هويدى ومحمد الغزالى، وتعبّر عنه منابر حزبية هى : «الإخوان المسلمون» و«حزب العمل الإسلامى».

(١) مجلة « الطريق » البيروتية ، العدد ٣ السنة ٢٣ ، مايو ١٩٩٤ م .

أما الفريق الثانى فيعبّر عنه كثير كذلك، لعل من أبرز من كتبوا منهم حول عملية الاستقطاب تلك : فؤاد زكريا وسيد ياسين. وقد عبّر عن فريق أهل الوسط عبد المنعم سعيد من مركز الدراسات الاستراتيجية بجريدة «الأهرام» .

من الضرورى الإشارة إلى أن ممثلى الاتجاهات الثلاثة المشار إليها، يتجاوز عددهم الأسماء المشار إليها، ولكنا اكتفينا بهذا الأسماء، لأن أصحابها هم الذين تعرّضوا لظاهرة الاستقطاب تلك وناقشوها، كل من وجهة نظره الفكرية الخاصة . والذى نتناوله هنا بالعرض والتحليل، لا علاقة له بأسانيد كل فريق من تلك الفرق الثلاثة، فالظاهرة أبرز وأوضح من أن تحتاج إلى دليل أو برهان . بل إن الظاهرة تجاوزت حدود أن تكون ظاهرة فكرية ثقافية، وقاربت تخوم «الحرب الأهلية» بين الفريقين المتصارعين، وتعبير «الحرب الأهلية» ليس من عندى. إنه التعبير الذى استخدمه الكاتب فهمى هويدى (الأهرام ٢٢/٣/١٩٩٣) وهو بصدد مناقشة الدعوة إلى «الجبهة الوطنية» وعبّر عن خشيته من أن تكون تلك الدعوة ترتيبًا لإقامة تحالف علمانى فى مواجهة المدّ الإسلامى الراهن، وذهب إلى أن ذلك سيكون «خطوة باتجاه إذكاء وتكريس الحرب الأهلية الدائرة بين العلمانيين والإسلاميين، التى تهدد المجتمع بالانشطار». وتعميقًا لمفهوم «الحرب الأهلية»، كان ثمة اقتراح تقدّم به هويدى أيضًا لخلق مناطق فكرية آمنة لا يتناولها البحث والنقاش، وهو اقتراح ثنّى عليه مؤيدًا عبد المنعم سعيد فى «الأهرام» كذلك .

والحقيقة أن ثمة «حربًا» بالمعنى الحقيقى لا المجازى، حربًا يخوضها الإسلاميون بأسلحة «التكفير» والوصف بـ «الردّة»، و«العلمانية» – التى جعلوها مساوية لمفهوم «الإلحاد» – لأى اجتهاد يتناقض مع أطروحاتهم. ويلى الاتهام بالكفر ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكرى للاتجاه – أو الاتجاهات – الإسلامى . ويصعب هنا الحديث عن «اعتدال» و«تطرّف» فالحروب جميعا لا ينفصل فيها «الإعلام» – بما يبثه من أيديولوجيا الحشد والتجييش – عن العمليات العسكرية فى ميادين القتال. من هنا تصبح المطالبة بمناطق فكرية آمنة، فى حقيقتها، دعوة للكفّ عن التفكير والبحث والنقاش، لأن المطالبين هنا هم الذين يميل التوازن العسكرى لصالحهم .

ليس لخصوم الإسلاميين من الليبراليين ودعاة التنوير – بكل اتجاهاتهم وفصائلهم – أية أجنحة عسكرية مماثلة للأجنحة العسكرية الإسلامية. لهذا يميل الإسلاميون عادة إلى جعل الجناح العسكرى للسلطة السياسية الحاكمة – أجهزة الأمن – هو المقابل للجناح العسكرى الإسلامى. ويعزز هذا التفسير من جانب الإسلاميين – ويعطيه بعض المشروعية – نموذج المثقف الليبرالى التنويرى المبرّر دائمًا لفكر السلطة، والمدافع دائمًا عن مواقفها السياسية والفكرية. لكن يظل هذا التفسير من جانب الإسلاميين، تفسيرًا يُراد به الحفاظ على حالة «التوتر» المولدة للحرب الأهلية، التى يملكون مقاليد إدارتها من الوجهة العسكرية . ويصبح الحديث عن «**مناطق فكرية آمنة**» حديثًا مماثلاً تمامًا لمطالبة إسرائيل بالحدود الآمنة، وهى المتفوّقة عسكريًا، ناهيك أنها الممثل الأساسى للعدوان .

إذا كانت «الحرب» واقعًا قائمًا ماثلا، له ضحايا سالت دماؤهم وتقطّعت أشلاؤهم فى الشارع المصرى بالسلاح الإسلامى، كما سالت وتقطّت دماء وأشلاء ضحايا أخرى داخل السجون، وفى مخافر الشرطة وفى الشوارع والطرقات، ضحايا ينتسبون، أو تنسبهم أجهزة الأمن، لجماعات الإرهاب الدينى، إذا كان الأمر كذلك، فهل هذه الحرب واقعة حقيقة بين «الإسلاميين» و «العلمانيين»، كما يحاول خطاب الإسلاميين أن يؤكد؟! هذا هو السؤال الذى نطرحه هنا. وواضح من العنوان الذى وضعناه لمقالتنا، أن جوابنا عن هذا السؤال يتعارض مع قول الإسلاميين. إن الصراع يدور فى جوهره على أرض «الإسلام»، وليس خارج حدوده، بين من يريدون «إسلاماً عصرياً»، وبين من يريدون «أسلمة العصر» وهذا هو جوهر ما كتبه فؤاد زكريا فى «الأهرام» فى ردّه على ممثلى اتجاه «الوسط» الذى عبّر عنه عبد المنعم سعيد. إن القائلين بمقولة «الوسط» المعتدل، ينطلقون أساساً من مقولة الإسلاميين بأن الصراع القائم هو صراع قائم بين «العلمانية» و «الإسلام»، وهى أطروحة خاطئة فى أساسها، ويتّم توظيفها توظيفًا أيديولوجيًا إعلاميًا فى الحرب المشار إليها.

«العلمانية» مصطلح يتجنّب كل المفكرين المصريين – إلا قليلاً – استخدامه، ويفضّل الجميع استخدام مصطلحات مثل «التنوير» و«الليبرالية» و «الدفاع عن المجتمع المدنى» ... إلخ. وليس من المقبول إلصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطاب الفكرى تحليلاً عميقًا، يكشف عن مستوى «الإضمار» و«التضمين» و«المسكوت

عنه»، وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أيٍّ من الإسلاميين لفكر خصومهم . يحاول محمد عمارة جاهداً أن يلصق وصف «العلمانية» بكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق، فى سلسلة مقالات نُشرت فى جريدة «الحياة» اللندنية، ثم أعيد نشرها فى جريدة «الشعب» القاهرية، ولسان حال حزب العمل الإسلامى. لكن منهج التحليل الذى استخدمه عمارة، كشف فقط عن إنكار الكتاب لمسألة أن الرسول كان رئيس دولة بالمعنى السياسى. ودفاع عمارة عن مفهوم «الدولة» التى أقامها الرسول فى المدينة، يجعل فهم عمارة للعلمانية فهمًا عاميًا مبتذلاً يتلخص فى مسألة «الدولة الدينية». وهذا الفهم – من جهة أخرى – يكشف جوهر الخلاف بين الإسلاميين وخصومهم.

إنه ليس خلافا حول «الإسلام» كما أن «العلمانية» فى نشأتها التاريخية لم تكن مناهضة للمسيحية، بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول علاقة الدين بالدولة، كما أن العلمانية فى نشأتها، كانت حركة فكرية ضد التفسيرات الكنسية الحرفية المغلقة للمسيحية، وضد سيطرتها وهيمنتها على شؤون الدولة والمجتمع. وإنكار العلاقة التاريخية بين «الإسلام» و«الدولة»، مسألة فكرية خلافية وليست مسألة دينية. إن المصادفة التاريخية هى التى وحّدت، لفترة قصيرة، بين القيادة الروحية والقيادة السياسية فى شخص الرسول، ثم استردت «قريش» هيمنتها على العرب بادعاءات انتساب الرسول إليهم، رغم أن الأنبياء – حسب رواية منسوبة للرسول ذاته – «لا يورّثون». وظل نظام الحكم فى الدولة يعتمد على واحدة

من آليّتين : الإنابة وأخذ البيعة للشخص الذى يقترحه الخليفة القائم. وكانت الإنابة وأخذ البيعة معًا تتم وفقًا للميراث، فيما عدا استثناءات قليلة لا يُعتد بها. هذا هو التاريخ الإسلامى : حكم وراثى أوتوقراطى وليس ثيوقراطيًا. واستخدام الحكام لسلطة الفقهاء وفتاويهم لتكريس سلطتهم، لا يعنى «إسلامية» نظام الحكم .

وحين يفشل عمارة فى إلصاق تهمة «العلمانية» بكتاب على عبد الرازق من هذه الزاوية، يلجأ إلى الابتذال الرخيص فى محاولة إثبات أن مؤلف الكتاب ليس على عبد الرازق وينتهى بعد فجاجة مملّة - يسميها التحليل الأسلوبى- إلى أن طه حسين، شاركه فى تأليف الكتاب . ولكنه قبل ذلك يطرح إمكانيات ركيكة، عن احتمال أن يكون الكتاب من تأليف واحد من المستشرقين . وهذا كله يُبْرِزُ أن المسألة كلها أن عمارة مسكون بهاجس «تلويث» الكتاب وصاحبه، رغم أن عمارة الستينيات وأوائل السبعينيات كان من أكبر المتحمّسين للكتاب ونشره، بل إنه قام بطبعه والتقديم له عدة طبعات فى مصر وبيروت . ولم يكن محمد عمارة أبدًا - حتى فى حقبته الأولى- مفكرًا علمانيًا، بل كان إسلاميًا مستنيرًا سقطت عنه استنارته فى عصر سقوط الأقنعة كلها .

إذا كان على عبد الرازق مفكرًا، مارس فكره داخل نطاق ما يسمّى بالفكر الإسلامى، - القائم على التعددية والتسليم باختلاف الرؤى - فكذلك كان طه حسين وزكى نجيب محمود. وكذلك فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم والمستشار العشماوى وخليل عبد الكريم ونصر أبو زيد. وهذا يفضى بنا إلى

الفارق بين الاتجاهين : إنه الفارق بين محاولة الفهم العصرى المتحرر المستنير للإسلام، والفهم الحرفى الضيق المغلق. إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت ومازالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحى، ويتصوّرون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه. وإذا كان الموقف الأخير هو موقف «المتطرفين» من أتباع سيد قطب وأبو الأعلى المودودى، اللذين وصما التاريخ الإنسانى كله، حاشا العقود الأولى من تاريخ الإسلام، بالجاهلية والضلال، فإن «المعتدلين» الإسلاميين يمتدون بالتاريخ الحقيقى للدولة الإسلامية، إلى العام الذى ألغى فيه كمال أتاتورك الخلافة فى هذا القرن العشرين. لكن الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتًا مكتملاً صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أى فى القرن الرابع الهجرى، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلامى كثيرًا من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية .

هذا الصراع يتجلّى فى مظاهر عديدة : تقديس التاريخ ودراسته بمنهج الاحتفال والتوقير وذلك فى مقابل منهج التحليل والتفسير والنقد. منهج الاحتفال والتوقير يتعامل مع التاريخ الإسلامى من منظور التدوين الرسمى، ويكاد يتجاهل الصراعات والحروب التى حدثت بين الصحابة مثلاً، بين نظام الدولة وبين خصومه، مكتفيًا بالقول إنها خلافات المجتهدين

المخلصين المتروك أمر الحكم عليهم لله سبحانه . لكن الصحابة كلهم أجلاّء مكرّمون لا يجب المساس بهم أو نقد سلوكهم وتصرفاتهم، لأنهم «خير القرون» ولأنهم «كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، ولأن القرآن وصفهم بصفات إيجابية. بل ويثور الأزهر ورجاله لو تجرأ أحد، وتحدث عن إمكانية ظهور ممثل في عمل درامي مسرحي أو تليفزيوني ليقوم بدور صحابي. هذا الامتناع عن قبول فكرة «التمثيل» الرمزي للشخصية، يؤكد مفهوم «القداسة» الذي ينكره علماء الأزهر والإسلاميون، حين يواجههم أحد بأنهم يقدسون البشر .

المظهر الثاني لهذا الصراع يتجلّى في تقديس «الأئمة» ، واعتبار اجتهاداتهم نهائية وصائبة، ومحاربة أية محاولة لتحليل هذه الاجتهادات بوصفها اجتهادات بشر، تعبّر عن مواقف فكرية اجتماعية تنبع من مصالح وتوجّهات أيديولوجية .

المظهر الثالث، الأخطر والجديد في الوقت نفسه هو «أسلمة المعرفة» وهو المظهر الكاشف عن جوهر الأطروحة «الإسلامية» ، والمتمثل في إلغاء العصر والتاريخ والعلم والمعرفة، وذلك بتصور أن ذلك كله كامن ومضمر ومضمن في النصوص الأصلية .

وهذا المظهر الأخير كاشف بدوره عن معنى «التقدم» في الخطاب الإسلامي، إنه التقدم بالحركة إلى الخلف، وبالقراءة التراجعية للنصوص، أي القراءة التي تبدو عصرية، لكنها في الواقع ترتهن الواقع كله و «العصر» في أسر الماضي، الذي يستمد سلطته من كونه كذلك. هنا تبدو أهمية القيمة

الرمزية للحجاب واللحية وتقصير الثياب وبناء المساجد، وشرائط الكاسيت والفيديو، والشيخ عارى الرأس ، لابس الثياب الغربية، المتعطر بأرقى أنواع العطور، والذى يتحرك بسيارة «بودرة»، أى لا يقدر على امتلاكها إلا تجار السموم البيضاء . لقد صار كل شىء فى الحاضر والعصر «إسلامياً» .

هذه القراءة بكل ما يحيط بها من إعادة ترميز للعلامات، تستهدف فى الحقيقة السيطرة على الحاضر اقتصادياً وسياسياً وفكرياً . ولأن المقاومة الفكرية هى المانع الوحيد المتبقّى، وهى خندق الحاضر والعصر والتراث، فإن الحرب شرسة ضدها بكل الأسلحة من التلويث حتى القتل. وهذه المقاومة صارت هى المانع الوحيد أمام «المشروع الإسلامى» لسقوط كل الموانع الأخرى وعلى رأسها الدولة ، التى لم تعد تملك إلا سلاحها القمعى للسيطرة ، وهو سلاح تستخدمه ضد الجميع، ولا ينجو منه إلا من ينخرط فى مشروعها الذى صار تابعاً على كل المستويات والأصعدة . ولأن بعض المثقفين قد اختاروا الانخراط فى مشروع الدولة ، إيمانا منهم بأنه المشروع المناهض للظلامية والتخلّف، فقد أعطى ذلك للإسلاميين مبرّراً بأن يشوّهوا كل المفكرين وساعدهم على ذلك حالة انحطاط فكرى ، وتفش للأمية والجهل والفقر، فضلا عن الفساد الذى صار سمة للواقع العربى كله .

إنه مشروع سياسى بالأساس إذن، ذلك المشروع «الإسلامى» . وهو مشروع يناهض مشروع الدولة لا كمشروع نقيض ، بل بوصفه مشروعاً يستمدّ مشروعيته من سلطة مقدسة، فى مقابل مشروع الدولة الذى يستمد مشروعيته من القمع والاضطهاد والفساد . إنه صراع المشروعية الذى يبدو

كأنه صراع حول مشروعين مختلفين ، لكن القراءة الفاحصة للأطروحات تكشف عن أن الصراع هـو صـراع على السلطة السياسية التى تُنَفِّذُ المشروع نفسه. وأصحاب نظرية «الوسط» يحاولون فى الحقيقة حل إشكالية الصراع بين السلطتين بإغلاق نافذة المقاومة الفكرية، النافذة التى يطلق الجميع عليها اسم «العلمانية» ، وذلك لأنها ببساطة نافذة الفكر الذى يناهض الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتهان الحاضر فى أسر الماضى من جهة، وضد تبعيته المطلقة للعدو من جهة أخرى . إنه مشروع «التحرير» الذى صار مجرّد خندق «مقاومة»، هذا المشروع فكرى فى الأساس، معرفى فى الجوهر، سياسى فى دلالته ومغزاه . وهو مشروع لا يقف خارج الإسلام ، لكنه لا يقف أيضاً خارج «العلمانية» التى يتبرأ منها كثير من ممثليه. وقد آن الأوان للّعب على المكشوف لحسم القضايا على أرض الفكر . آن الأوان لكى نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معًا، وربما نجد أن الإسلام دين علمانى لو أحسنّا الفهم والتدبّر : تدبّر النصوص والتاريخ والواقع فى الوقت نفسه.

الفصل الأول

نقـد النقـض : التفكير يناهض التكفير

أولا : محمود على مكى

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول : فى المقدمة تحدث عن موضوع الكتاب وهو ظاهرة المد الدينى الإسلامى والاتجاهات أو المواقف الثلاثة إزاء هذه الظاهرة، وأولها اتجاه المؤسسة الدينية المتمثلة فى الأزهر وبعض رجال الدين المصنفين فى صفوف «المعارضة الدينية»، والاتجاه الثانى هو اتجاه ما يسمى باليسار الإسلامى، والاتجاه الثالث هو الذى يمثله «التنويريون» أو «العلمانيون». والمؤلف يرى أن لكل من هذه الاتجاهات طريقة خاصة فى قراءة النصوص الدينية مما يقتضى طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية وانعكاس اختلاف القراءة على ما يدور الآن على الساحة من معارك شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والمؤلف يحدد منذ البداية أن الدين يجب أن يكون عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل هو كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجى نفعى من جانب اليمين أو اليسار على السواء أو هو الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علمياً. ينفى عنه ما علق به من خرافات ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وهو ما تمثله العلمانية فى جوهرها، وليست ما يروج له بعضهم من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة.

ويدور الفصل الأول حول الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية. وهو يبدأ بقوله إنه لا يجد اختلافاً بين «المعتدلين» و «المتطرفين» فى

مجمل هذا الخطاب، إذ أن كلا الجانبين يعتمد على عناصر أساسية غير قابلة للنقاش. وأهم هذه العناصر : النص والحاكمية، كما أنهما يتطابقان من حيث الآليات التى يعتمد عليها كلاهما فى طرح المفاهيم. ويجمل الباحث هـذه الآليات فـى التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الـذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أول، هو «الحاكمية» الإلهية بوصفها نقيضاً لحاكمية البشر، والاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وتحـويل النصـوص التراثية الثانـوية إلى نصـوص أولية لها مـن القداسـة مـا للنصوص الأصلية، والحسـم الفكرى والقطعى، وإهـدار البعد التاريخـى وتجـاهله. وينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحـديث عـن المنطلقات الفكرية للخطاب الدينى وأهمها اثنان رئيسيان : أولهما مبدأ الحاكمية الذى قام عليه فكر أبى الأعلى المودودى وسيد قطب، وهو يعنى تحكيم النص، أو بعبارة أصح تحكيم فهم خاص لفئة معينة للنص على حساب العقل، مما ينتهى بالخطاب الدينى إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته : «العقل»، وإلى مد مفهوم «الجاهلية» فى هذا الخطاب لكى يشمل كل اتجاهـات التفكير العقلـى فى الثقافة الإسـلامية، وإلى رفـض الخـلاف والتعددية قديماً وحديثاً. ويترتب على طرح مفهوم الحاكمية على هذا النحو إهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمى والثقافى وتكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعيةً وتخلفًا. وحينئذ تتحول الحاكمية إلى غطاء أيديولوجى للنظم السياسية الدكتاتورية الرجعية وإلى تحريم النقاش والمساءلة بحيث تضيع ثقة الإنسان فى نفسه وفى قدراته، فيركن

إلى التواكل والسلبية. والمنطلق الفكرى الثانى هو «النص»، ويبدأ الباحث بتجديد مصطلح النص عند القدماء وتطور مفهومه حتى عصرنا الحاضر، ويبين أن الخطاب الدينى حينما يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» إنما يقوم، بعملية خداع أيديولوجى، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم فى القرآن الكريم نادر. وأما سائر الآيات فهى تحتمل التأويل والاجتهاد. وأما فى الحديث النبوى فهو أندر، لأن معظم الأحاديث النبوية نقلت بمعانيها لا بألفاظها، بالإضافة إلى ما دخل الأحاديث من التزييف والانتحال.

والفصل الثانى يتناول موضوع التراث بين التأويل والتلوين، وهو دراسة نقدية لمشروع ما يسمى باليسار الإسلامى للإصلاح الدينى. والممثل الوحيد لهذا اليسار الإسلامى فى نظر الباحث هو الدكتور حسن حنفى، والخطاب الدينى الذى يحمل تصوره للتراث هو المتضمن فى كتبه «الدين والثورة فى مصر» و«من العقيدة إلى الثورة» و«التراث والتجديد» وغير ذلك من كتاباته. والمرشح يمزج فى هذا الفصل بين عرض آراء الدكتور حنفى ونقدها وذلك بعد تقديم يوضح فيه الفرق بين مفهوم التأويل والتلوين. ويعنى بالتلوين القراءة المغرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفى. ويستعرض بعد ذلك عناصر الخطاب الدينى لدى هذا اليسار الإسلامى الذى لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً إلا فى أوائل الثمانينيات،

وهى فى مجملها تمثل لونًا من التوفيقية بين السلفية الدينية والاتجاه العلمانى. ولكن هذه التوفيقية هى التى توقع اليسار الإسلامى فى نظر المرشح فى كثير من المتناقضات، منها إهدار الدلالة التاريخية فى قراءته للنص التراثى والنظرة إلى التراث على أنه «بناء شعورى» مع رفض منهج التحليل التاريخى. وبهذا يصبح ما طمح إليه اليسار الإسلامى من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة طلاء، وذلك بوضع لافتات جديدة للموضوعات الخمسة التى يتضمنها علم الكلام الإسلامى بحسب التصور الأشعرى، بحيث تتجاور المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية فى علاقة لا تتجاوز المشابهة، والانحياز فى كثير من الأحيان إلى الآراء الأشعرية المتسمة بالجمود على حساب الآراء الاعتزالية التى تمثل فى نظر المرشح سلطة العقل، ومناهضة الاستبداد والدعوة إلى العدل. والسبب فى ذلك على حد قوله هو «فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية». ولهذا فهو ينتهى إلى أن مشروع اليسار الإسلامى فى الإصلاح «كان أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح».

والفصل الثالث يتناول «قراءة النصوص الدينية» فى دراسة استكشافية لأنماط الدلالة. وهو يبدأ بالتفرقة بين «الدين» و «الفكر الدينى» الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها، فهو بذلك ليس بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشرى عمومًا. ومن هنا يشرع فى نقد عدد من الأحكام التى تصدرها بعض المؤسسات أو الجهات من منطلق خطاب دينى

يفرض تفسيره للنصوص منحرفًا بها عن سياقها التاريخى ومضفيًا عليها لباسًا ميتافيريقيًا سرمديًا. هذا مع أن النصوص الدينية لا تنفك عن النظام اللغوى العام للثقافة التى تنتمى إليها، وهى مرتبطة بواقعها اللغوى والثقافى، فالنص القرآنى مثلا نص لغوى لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشرى، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادى مقصد الوحى وغايته. وهو فى هذا يتفق مع رأى المعتزلة فى مسألة خلق القرآن وفى تأويلهم المجازى للآيات الموحية بالتجسيم مثل آيات العرش والكرسى وأمثالها، ففى هذا التأويل المجازى نفى للصورة الأسطورية وتأسيس لمفاهيم عقلية تسعى لواقع إنسانى أفضل، على عكس التأويلات الحرفية التى تكشف عن توجهات أيديولوجية تعادى التقدم الحضارى. وهو يضرب على ذلك أمثلة عديدة منها تأويلهم للهو الحديث فى آية سورة لقمان «ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله» على أنه الغناء، واستنتاجهم من ذلك أن الإسلام يحرم الغناء، متجاهلين سياق الآية وسبب نزولها. وبعد ضرب أمثلة أخرى ينبه الباحث إلى تجاهل الخطاب الدينى المعاصر المرتبط بالسلطة والمدافع عن أيديولوجيتها للحكمة أو المغزى الكامن فى نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأحكام الساعية دائمًا إلى تحكيم العقل والرقى بالمجتمع الإنسانى.

* * *

الباحث فى نقده للخطاب الدينى المعاصر يفرق بين «الدين» و «الفكر الدينى» الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات

البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها. فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لآراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين ومحاكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين، وإنما هو ضرب من الاجتهادات الذى يؤجر صاحبه أجراً إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب.

وهى دراسة تقوم على تأمل فاحص واعٍ للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة فى توجيه الخطاب الدينى على أساس من «الاعتراف بالدين بصفته جوهرياً فى أى مشروع للنهضة»، ولكن بعد فهم سليم للدين وتأويله تأويلا علمياً ينفى عن الفكر الدينى ما علق به من خرافات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغى أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

من هذا المنطلق يمكن أن نصف بالاجتهاد هذا البحث الذى قام صاحبه فيه بنقد الخطاب الدينى الذى استخدمه الفقهاء القدماء فى الماضى والمتحدثون باسم الدين فى الحاضر سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أو إلى اليسار. والبحث يتسم بالحدة فى أسلوب العرض، وهى حدة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الديني المعاصر هو المسئول إلى حد بعيد عن حالة التخلف التى يعانيها العالم الإسلامى منذ أن توقف الاجتهاد وشاع التمسك بالتقليد.

ولا تمنع طرافة هذه الدراسة وجدتها من أن نخالف صاحبها فى بعض المعطيات التى يقدمها، مثل نظرته إلى الفكر الاعتزالى على أنه الذى كان يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل. فمن المعروف أن المعتزلة منذ أن ارتبطوا بالسلطة السياسية العباسية حاولوا أن يفرضوا آراءهم بالقوة

وعملوا على التنكيل بمخالفيهم فى الرأى على نحو بعيد عن مبدأىّ حرية الفكر والديمقراطية مما أفقدهم مصداقيتهم، هذا وإن كنا نعترف بأن منهجهم العقلانى ومنهج من واصل مسيرتهم من فلاسفة المسلمين كان كفيلا بأن يؤدى إلى منجزات حضارية أكبر وأكثر فاعلية لو قُدِّر لتلك المسيرة أن تستمر.

ومع ذلك فإن الدراسة فى مجملها تدل على فكر تقدمى مستنير يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضى والحاضر، ويجتهد فى أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر بحيث يصبح عاملا على تقدم الأمة ومواكبة الرقى الحضارى.

ثانيا : عبد الصبور شاهين

الكتاب يقع فى مقدمة وثلاثة فصول، ويتضمن كل فصل مجموعة من البحوث.

وفى المقدمة يهجم الباحث على «الغيب» بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبى غارقًا فى الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان.

وهو أيضًا يقع فى مغالطة خطيرة حين يقرر أن «العلمانية» ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى، والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة، ويقول : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد، وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن

المجتمع والحياة»، ولا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم.

وفى الفصل الأول من الكتاب يتصدى لنقد الخطاب الدينى المعاصر بمناقشة قضية النص، وقضية الحاكمية، ويشتد نقده للأزهر وللدولة فى مواجهة التطرف، وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدى «آيات شيطانية» مع ما اشتهرت به من فساد وهلوسة، وهو غالبًا لم يقرأها، ولم يعرف ما حفلت به من نتن لا أدبى، وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد، ومع ذلك يزيد فى الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى فى موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ فى «أولاد حارتنا».

والواقع أن النغمة الحادة التى يتحدث بها المؤلف تجمع بين عناصر مختلفة تمامًا، فالأزهر والتطرف شىءٌ واحد، والخطاب الدينى الرسمى وغير الرسمى سواء، والعلماء هم «كهنوت» يمثل سلطة شاملة، ومرجعًا أخيرًا فى شئون الدين والعقيدة.

وهو ينعى على الخطاب الدينى أن يرد كل شىء فى العالم إلى علة أولى هى «الله»، ويرى أن ذلك إحلال لـ «الله» فى الواقع، ونفى للـ «إنسان»، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية. ويميل إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها.

وهو يدافع بحرارة عن «الماركسية» الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمنًا روحى النزعة.

وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب، حتى فيما أثبتته نصوص القرآن،

فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البينة : «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة». كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر.

وخلاصة القول : إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة.

ولسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهى إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة النقدية المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب فى جدلية، لتخرج بجدلية، تلد جدلية، تحمل فى أحشائها جنيناً جدلياً، متجادلا بذاته مع ذاته - إن صح التصور أو التعبير.

ليست هذه سخرية، ولكنها النتيجة التى يخرج بها قارئ هذا الكتابَ غير المنشور حتى الآن.

ثالثا : قسم اللغة العربية

يقول تقرير اللجنة إن الكاتب فى مقدمة بحثه «يهجم على الغيب بأسلوب غريب فيجعل العقل الغيبى غارقًا فى الخرافة والأسطورة مع أن الغيب أساس الإيمان». والواقع أن الكاتب لم يتعرض للغيب الوارد فى قوله تعالى «يؤمنون بالغيب» أى ما غاب عنهم مما أخبرهم به النبى صلى الله عليه وسلم من أمر البعث والجنة والنار، وإنما كان كلامه بالنص (ص ١٠) :

«لم تكن المعركة (يقصد المعركة التى دارت حول كتاب الشعر الجاهلى لطه حسين) معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقًا لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الخرافة والأسطورة».

ثم يقول فى تفسير ما يقصده بالعقل الغيبى : «قوى الخرافة والأسطورة (المتحدثة) باسم الدين والتمسك بالمعانى الحرفية للنصوص الدينية».

ويقول تقرير اللجنة إن الكاتب «يقع فى مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة» (ص ١٢) ثم يقول التقرير بعد ذلك : «لا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم». والواقع أنه لا صلة بين العلمانية - واللفظ مشتق من العلم - والإلحاد، فهى تنادى بمنهج علمى عقلانى فى أمور الحياة والمجتمع ولا يعنى ذلك نبذ الدين.

ويقتطف التقرير بهذه المناسبة عبارة للكاتب يقول فيها : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة أى فصل السلطة السياسية عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع» (ص ١٢). غير أن هذه العبارة منتزعة من سياقها، وكان ينبغى أن تورد بقيتها، فهى التى توضح فكر الكاتب، ونص هذه البقية :

«الفصل الأول ممكن وضرورة، وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثانى - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروّج له الخطاب الدينى فى محاربته للعلمانية وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأى قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور ؟».

وهى عبارة تدل على أنه كان من الممكن فى ظل العلمانية - بل من الضرورى - أن يُفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، فإن فصل الدين عن المجتمع والحياة أمر لا تدعو له العلمانية التى يتحدث عنها الكتاب، فضلا عن أنه مستحيل التحقق.

ويتتبع التقرير آراء الكاتب حول فكر سيد قطب فيقول إنه يتعقبه حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر. كأنه اعتراض على القرآن ذاته. ومجمل كلام الكتاب عن سيد قطب هو (ص ٣٥ - ٣٦) :

يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبى ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة بتأليه العقل، ثم انتهى عصر التنوير بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هى الإله (كذا)... ثم

جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر : الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية... والثانى يرد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد».

وفى هذه الآراء التى ساقها سيد قطب من التعميم والتبسيط ما لا يحتاج إلى بيان. ولا ندرى أين ما أثبتته نصوص القرآن أو علاقة هذه الآراء بالإيمان والكفر ؟ ويلفت الانتباه أن التقرير لا يتوقف من هذا الكتاب إلا عند بعض المقدمة وبعض أجزاء الفصل الأول، فليس هناك إشارة إلى بقية الفصل الأول أو الفصلين الثانى والثالث، فملاحظات التقرير تنتهى عند الصفحة السادسة والثلاثين، تحديداً، من كتاب يبلغ مائتين وعشرين صفحة من القطع الكبير، ولذلك، يغفل التقرير أن الكتاب دراسة تقوم على تأمل فاحص ومناقشة للاتجاهات الحديثة فى الفكر الدينى الذى ينطلقه أكثر من خطاب، ولا يشير التقرير أدنى إشارة إلى الجهد المنهجى المبذول فى الكتاب الذى يفيد من المناهج الحديثة والمعارف المعاصرة، بحثًا عن أدوات جديدة، يتمكن معها البحث من إعادة النظر فى مكونات الخطاب الدينى المعاصر وتحليل اتجاهاته سواء على مستوى المكونات والمنطلقات الفكرية، أو الكشف عن محاولات التأويل والتلوين فى قراءة التراث، أو تقديم مشروع لقراءة النصوص الدينية قراءة تركّز على استكشاف أنماط الدلالة.

تعليق على ما حدث

«أبو زيد» و «الخطاب الديني»

«قضية أبو زيد» : أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه فى الحصول على لقب الأستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استناداً إلى تقرير يفتى بتكفير الإنتاج العلمى الذى تقدم به الأستاذ المساعد المذكور. وبصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدى إلى تكفيره أيضاً، وتلك قضية خلافية سنعود إليها فيما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والمثقفين والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة، فقام بعضهم يعلن بقلمه استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة، التى يعدها هؤلاء البعض آخر قلاع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمى، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدنى المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادى والعشرين.

وقد حاول بعض الغاضبين على إهدار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية، أن يجدوا تفسيراً لسر ذلك الهجوم الغاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فأشاروا إلى خطورة تحليلات الباحث على السياج الكهنوتى الذى يفرضه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهمة

الاجتهاد. ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتحليل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال، فكان «أبو زيد» – على حد تعبير أحدهم – قد ألهب عصبًا مكشوفًا لدى الدكتور الذى وظف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان. ومن اللافت للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتمادًا كليًا على ما ورد فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وما ورد بصفة خاصة فى «الفصل الأول» منه – وهى الدراسة التى سبق نشرها فى «قضايا فكرية» عام ١٩٨٩م بعنوان «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية» – وتلك دلالة سنعود إليها تفصيلا فيما بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بُعْدٍ مهم من أبعاد الصراع الذى فجرته «قضية أبو زيد» فى الحياة الثقافية والفكرية، وهو بُعْدُ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النص الدينى قطعى الدلالة عند كل من ساهموا فى مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل : «التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته فى حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفية الجسدية». أقل من ذلك، وإن حققت مهمة «الإسكات» أيضًا، «الفصل من الجامعة»، «الاستتابة»، «التعذير»، «التحويل للنائب العام»، «استعداء الأزهر»، بل والتدخل قضائيًا – تحت دعوى «الحسبة» – للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه مرتد عن الإسلام. هكذا لم تكتفِ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمصادرة أستاذية

نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أى لم تكتف بالعقاب الرسمى والقانونى، بل حاولت وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتًا أبديًا.

هـذا السعى المستميت لإسكات «خطاب أبـو زيـد» بـأى شكل وبأيـة صـورة يبرز مدى «الخطر» الذى يمثله هذا الخطاب على نقيضه «الخطاب الدينى»، لا على مستوى كشف أيديولوجيا «المصـالح» التى يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعمق كثيرًا من مجرد «الفضح» الأيديولوجى. إنه الخطاب النقيض الذى يحاول أن يطرح وعيًا بالدين، ليس مغايرًا فحسب، بل وعلميًا. وهذا الطرح يمثل خطرًا على الوجود السياسى، بل والاجتماعى، للخطاب الدينى السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذيوع والانتشار. من هنا خاض ممثلو الخطاب الدينى وأشياعهم المعركة على أرض «الوعى الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» فى المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة ١٩٩٣/٤/٢ م. ليس فى الأمر أى التباس، أو تشابه فى الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التى أشرنا إليها، وتلك التى فاتتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذى علم عليم. قـال مـولانا الشيخ تعليقًا علـى تقريـر الأستاذ الدكتور : «أنا قلت الحق وربنا يجعله فى صحيفة عملى. وأسأل الله أن يجعل لى الجنة ببركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التى منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد صك البركة الذى فتح له أبواب «الجنة»، سارع كل أئمة المساجد وخطبائها فى مصر يتلمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والاتهامات التى يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعيًا للحاق بإمامهم فى طريق الجنة، وإن فاتهم اللحاق به فى الحصول على «صك البركة». هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعى بالخطورة التى يمثلها «نقد الخطاب الدينى» على الوجودين السياسى والاجتماعى لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الدينى أن تحليلاته ونتائجه المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيدًا من الدعم الذى يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - فى كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشياعهم، فى المعركة التى أثارتها «قضية أبو زيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبو زيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعنى بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعنى «عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشًا لا يجب الوقوف عنده طويلا، لأن الوجه المشرق أكثر بروزًا، وأعنى بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامة تحليلاته، ومن صدق النتائج التى توصل إليها. وتتزايد بهجة الباحث حين يجد فى كل ما كُتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتحليل والاستنباط تعمق أطروحاته السابقة، وتمنحها مزيدًا من الدعم.

من هنا تأتى هذه الدراسة استكمالا وتعميقًا للدراسات السابقة عن الخطاب الدينى، استكمالا يضيف للآليات التى سبق اكتشافها فى بنية الخطاب الدينى آليات جديدة تكشفت فى معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «التطرف»، وما تفضى إليه من إرهاب، كان مستترًا ومضمرًا، لكنه كشف عن نفسه جليًا واضحًا فى المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التى ربطته بشركات توظيف الأموال، فإن هذا التكتل الإعلامى ذا الطابع السياسى الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمى. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ولا يجب أن يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعى، الساعى إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا تتأكد القيمة المعرفية للوعى فى مواجهة الوعظ، وللنقد فى مواجهة النقل، وللحقيقة فى مواجهة الزيف، لأن الأول من كلٍ من هذه الأزواج هو الأصدق دائمًا.

(١)

فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وفى فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدال» و «التطرف» فى بنية الخطاب الدينى ليس خلافًا فى النوع، بل هو خلاف فى الدرجة، وكان من أهم الأدلة التى استندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفى الخصم فكريًا

عند المعتدلين، ولتصفيته جسديًا عند المتطرفين، وإذا كنت قد امتنعت فى ذلك الكتاب عن استنباط وجود أى نوع من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فإننى هنا أقرر – وبضمير مستريح – أن هذا الضرب من التعاون و «التعاضد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتى هنا على أية حال، لأن ما عرف فى سياق . الشجار الإعلامى طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لا يدع مجالا للشك صحة التحليل السابق. بدأت عبارات التكفير فى الانتشار منذ نُشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذى صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساسًا، فى الصحف والمجلات. ورغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها فى محاولة لتخفيف حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبّت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافيًا. بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيرى، من باب استعراض المهارة ومن باب المزايدة فى قوة الإيمان والتعصب للدين والعقيدة، عبارات تتضاءل أمام حدتها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الدينى، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التى أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلا دامغًا على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزء جوهرى فى نسيج الخطاب الدينى المعاصر. قد تكون هناك

بعض الاستثناءات فى هذا الخطاب، وهو أمر لا نشكك فيه، لكنها الاستثناءات التى تتوارى الآن فى الظل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمتن للتطرف ليعيث فساداً فى أرض هذا الوطن.

نضيف اليوم دليلا جديداً على اعتماد هذا الخطاب على آلية «النقل» دون تثبّت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومعروفة مصادره. وبدلا من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام على بن أبى طالب أثبت كل من ساهم فى تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بدمه أن «الرجال» هم المعيار فى معرفة «الحق»، وكان حال لسانهم جميعًا يقول : أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقًا ؟ ما دام قد قاله فقد صدق، وهو منهج التقليد الذى يلغى العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل النقلى المفتقد لأبسط آليات التفكير العقلى، بله النشاط الذهنى، الذى لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» فى كل ما قيل وكتب من جانب المتأسلمين فى قضية أبو زيد هو بحث عن «قطة سوداء» - لا وجود لها - فى «غرفة مظلمة»، وكيف نبحث عن وجود لأية حاسة نقدية وإمامهم الذى ينقلون عنه، ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكرى، ويتهم إنتاج أبو زيد بالإسراف فى النزعة النقدية ؟ وإذا كانت النزعة النقدية هى الأداة الأساسية فى البحث العلمى، وهى المرحلة الأولى للنفاذ إلى الجديد واكتشافه، فإن نعى ذلك على «الإنتاج العلمى» ينفى عن التقرير إياه صفة

العلمية نفيًا تامًا. وإذا كان هذا حال الإمام الذى لا ينطق لسانه إلا بالحق فى نظر أتباعه ومريديه، فما بالنا بالمريدين والأتباع أنفسهم، وأية حاسة نقدية يمكن أن نبحث عنها في خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يُفضى إلى الاتباع وكلاهما يناهض «الإبداع» ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلى الذى يفضى بدوره إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصادفة اللغوية أن ترتد المادتان اللغويتان «كفر» و «فكر» إلى جذور واحدة ؟ ليس ذلك منطقيًا من منظور علم اللغة، فالفارق فى ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخون أدواته، تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير «تكفيرًا»، هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياء لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مادام «الجهل» متجذرًا فى بنية العقل فى الحالتين.

بعد هذه المقدمة نستعرض نماذج من أقوال «التكفير» ونحللها كاشفين عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة فى التعصب من جهة أخرى. سنتحاشى ذكر أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء - رغم أهمية بعضها وشهرتها - لا تهم كثيرًا فى إطار تحليلى يهتم بالنسق العام، ويتخذ من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكرر مرة أخرى نحن هنا فى مجال تحليل «أقوال» تدل على «أذهان» تشترك فى بنية نسقية

مشتركة، هى محور التحليل هنا والتفسير. إنه «تحليل الخطاب» التخصصى العلمى الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعاً له، لكن كلمة «قول» لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هى مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية.

لكى نزيد مفهوم «القول» وضوحاً من منظور «تحليل الخطاب» نقول إن الرسم قول، سواء كان رسماً كاريكاتورياً أم رسماً تعبيرياً رمزياً. فى عرض موضوع ما فى صحيفة أو مجلة، تعتبر أدوات إبراز بعض العبارات عن طريق وضعها فى «مانشيتات» قولا مضافاً إلى المنطوق اللغوى لعبارة المانشيت. وبعبارة أخرى يعتبر «الإبراز» قولا مضافاً، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأى فى زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارئ يعتبر قولا من الصحيفة أو المجلة، أعنى قولا مضافاً للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعاً من الإبراز الذى يدخل فى مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله عناوين الأبواب الثابتة بما تحمله من دلالة تضفى على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسنين هيكل – مثلا – يكتب تحليلاته السياسية فى الأهرام بعنوان «بصراحة»، ثم غير الأستاذ إبراهيم نافع العنوان وجعله «بهدوء» وفى كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تريد أن تندمج فى القول المكتوب عن طريق توجيه وعى القارئ – أو لا وعيه – إلى القراءة بهدى من العنوان وتأثراً بدلالته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللغوية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطوق لنصل إلى المفهوم. وليس من الضرورى دائمًا تطابق المنطوق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته فى سياق معين يختلف عن المفهوم من القول نفسه فى سياق مغاير، وهذا أمر نلاحظه كثيرًا فى حياتنا اليومية وفى استخدامنا للعبارات والأساليب. فأسلوب الأمر مثلا قد يراد به الامتثال والاستجابة فى سياق، وقد يراد به التهديد فى سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يراد به التعبير عن الدهشة فى سياق، وقد يراد به السخرية فى سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استنكارًا.. إلخ كل ما هو معروف للطلاب فى مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطوق»، بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه فى مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه»، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول. فحين ينهانا القرآن مثلا فى قول الله تعالى «فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا» لا يجب الوقوف فى تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم» : النهى عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة. إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهى عن الإيذاء القولى إلى النهى عن الإيذاء البدنى، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو بالإشاحة بالوجه... إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضربًا من التفتيش عن دلالة غائبة تمامًا من سياق القول، كما أنه ليس

ضرباً من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها. إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بالمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بالمعنى السلبي، أي بدلالة المخالفة. بمعنى أن المنطوق يدل على مفهوم يستدعي ما يخالفه لا ما يطابقه أو يتماثل معه، ولنأخذ مثلا على ذلك يافطة «فرع المعاملات الإسلامية» فى أحد البنوك : هل هى مجرد عبارة واصفة ؟ أم أنها تشير - بدلالة المخالفة - إلي أن ما سواه من الفروع للبنك نفسه هى فروع معاملات «غير إسلامية». ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على فئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج الفئة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضرورياً رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذى يرد فيه القول، وعلى أساسه يتحدد «المفهوم» منه. ومن الضرورى كذلك الإشارة هنا فى عجالة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامداً من حيث العقد والنية التعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل

الخطاب» يركز على الدلالات التى يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقى سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساسًا بالبعد التداولى للغة، أى بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفى عنه تمامًا التفتيش فى النيات والضمائر، أو الدخول فى عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمى نفسه «علم تحليل الخطاب» وينبو عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوهم الدخول فى نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلى قبل الكلام. وهذا فارق مهم جدًا يستحق التأكيد والإبراز.

مـن هـذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المكفرة، أو جوقـة التكفير التى انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاءاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطالبة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضرورى التوقف عند أهم الاتهامات التى صاغها عبد الصبور شاهين، والتى تكررت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة مضافًا إليها أحكام ومطالب وصلت إلـى حـد رفع دعوى قضائية – دعـوى حسبة – للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجه التالى :

١ – العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

٢ – الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحّد قراءات القرآن – التى كانت متعددة – فى قراءة

قريش وحدها، وذلك استمراراً لمؤامرة «السقيفة» لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.

٣ - الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهى، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلى القديم فى اللوح المحفوظ.

٤ - إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شىء، وأنه هو العلة الأولى، وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان.

٥ - الدفاع عن الماركسية والعلمانية، الفكر الغارب، ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

٦ - الدفاع عن سلمان رشدى وروايته «آيات شيطانية» مع ما تتضمنه من عفونة فكرية ونتن أدبى.

وفى ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساساً على مجمل الأقوال دون إشارة لأصحابها، وربما تعرضنا لبعض التفاصيل التى يصعب إدراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد بعينه من البنود السابقة. ونبدأ بالاتهام الأول الجامع لكل الاتهامات الأخرى.

(٢)

نعود مرة أخرى إلى كتاب «نقد الخطاب الدينى» لنرى إلى أى حد يعادى صاحبه الدين أو يعادى النصوص الدينية. فى مقدمة الكتاب (ص٨)(*) من طبعة دار سينا (الطبعة الأولى) يقول المؤلف بالحرف، ونعتذر

عن طول الاقتباس ولكنه ضرورى لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين وأتباعه:

«وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك فى جدوى التصدى بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الدينى بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن الدين مكون جوهرى أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لابد من ثم أن يكون عنصرًا أساسيًا فى مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الدينى بظاهر أطروحاته الدعائية والإعلامية. وعليه أن يفهم اليافطات فى سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعى والاستقلال الاقتصادى والسياسى»، ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الدينى وليس على الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك تفرقة بين اليافطات المعلنة للخطاب الدينى وبين الممارسات العملية على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر. اليافطات جميلة وبراقة : «الإسلام هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضارى الإسلامى»... إلخ، والمؤلف يتفق مع الخطاب الدينى فى أهمية الدين بوصفه عنصرًا جوهريًا من عناصر النهضة. ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف المؤلف اليمين الإسلامى فقط، بل يختلف مع اليسار الذى يتزيا بالإسلام كذلك. ويحاول الباحث أن يطرح فهمًا علميًا للدين بعيدًا عن التوظيف الأيديولوجى، هذا التوظيف الذى ضرب المؤلف له مثلا بعملية النصب الكبرى التى وقعت فى تاريخ الاقتصاد المصرى باسم الإسلام وتحت يافطة «التوظيف الإسلامى للمال» أو «الاستثمارات الإسلامية»، وفى هذا السياق

تم الحديث عن الفكر الذى يكرس الخرافة والأسطورة ويقتل العقل، وهذه نقطة سنعود لها فى سياقنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لا يتجاهله إلا مكابر أو معاند أو من فى قلبه حقد : «ولا خلاف أن الدين – وليس الإسلام وحده – يجب أن يكون عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجى نفعى من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علمياً ينفى عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية» وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الدينى، وأن المؤلف حريص على أن يتباعد بالدين عن أن يكون موضوعاً للاستغلال الأيديولوجى بالتأويلات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسهب المؤلف فى شرحها وإعطاء أمثلة لها فى مقدمة كتاب «مفهوم النص» دارسة فى علوم القرآن، وأكتفى فى هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام.

ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الدينى والدين داخل صلب الكتاب، نقد الخطاب الدينى، حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الدينى – أو آلياته – فى طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هى الآلية التى أطلق عليها : «التوحيد بين الفكر والدين». وفى شرحها يحرص المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الدينى وبين النصوص الدينية فى ذاتها. يقول (ص ٢٨ – ٢٩) :

«منذ اللحظات الأولى فى التاريخ الإسلامى – وخلال فترة نزول

الوحى وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشرى والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيرًا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبى محكومًا بالوحى أم محكومًا بالخبرة والعقل، وكثيرًا ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفًا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلئ بها كل وسائل الخطاب الدينى وأدواته : من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث، ورغم ذلك يمضى الخطاب الدينى فى مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أى يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلا تلك الفروق التى صيغت فى مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

«ولا يكتفى الخطاب الدينى بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلـى ادعـاء ضمنى بقدرتـه علـى تجاوز كـل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهى الكامن فى هذه النصوص. وفى هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الدينى المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هى منطقة «الحديث باسم الله»، وهى المنطقة التى تحاشى الخطاب الإسلامى - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها -.مقاربة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به فى حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء فى القرون الوسطى». أ . هـ.

كل هذا التحليل النقدى للخطاب الدينى قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الدينى والدين، أى بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص فى ذاتها. وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعى للنصوص لا إلى إلغاء للنصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح فى الحياة والمجتمع، وفى سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، وذلك بدلا من تحويلـه إلى «وقـود»، مجرد وقـود وأداة للحراب السياسى والاجتماعى والاقتصادى. وهى تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكر بشرى وخطاب إنسانى يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفى هذا السياق يمكن فهم - بل يجب فهم - العبارات التالية التى انتزعت من سياقها فى المقدمة المشار إليها وألصقت بها دلالات لا تعنيها إطلاقًا كما سوف يتضح : تقول تلك العبارات التالية لمسألة أهمية أن يكون الدين - وليس الإسلام وحده - عنصرًا أساسيًا فى أى مشروع للنهضة : «وليست العلمانية فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هى الفقرة التى ينقلها عبد الصبور شاهين فى تقريره متجاهلا ما سبقها وما تلاها ليصل إلى حكمه الضال المضل كما سيأتى. وتكملة الفقرة ما يلى ليتضح معناها عند القارئ : «الفصل الأول (أى بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) ممكن وضرورى وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى

رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني – فصل الدين عن المجتمع والحياة – فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور ؟؟؟! والهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بيّن لا يخفى على أحد : أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذي ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. ولكن عجائب الخطاب الديني لا تنتهي، فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون ! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى في أوروبا أكثر من ذلك ؟!» أ . هـ.

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا للفارق بين الدين في ذاته وبين الفكر الديني ؟! وأي هجوم على الدين أو على «الغيب» في كل هذا التحليل النقدي للفكر الذي يغالط ويزيف المفاهيم. ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر في يقين عجيب وحسم قاطع غريب : «في المقدمة يهجم الباحث على (الغيب) بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقًا في الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذي يشير إليه مولانا الشيخ هو ما يتعلق بالخطاب الديني الذي ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبي» لا وجود لها في النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحًا ولا تلميحًا، حيث قلنا «إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل

العقل» فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبى، لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكى يدلل بعد ذلك على أن الباحث ينكر «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقى به وبخطابه فى غيابة «الكفر» و «الردة»... إلخ.
وفى تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، وعن خلط الخطاب بينهما بهدف تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد.. يقول كاذبًا فض الله فاه :

«ولا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم» وهذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين وأتباعه المفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للأقوال التى لم نقلها، ونسبتها لنا، وهو ما يكشف عن دلالات خطيرة نناقشها فى الفقرة التالية.

(٣)

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التى يضفيها بعضهم عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها. إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفى ضوء ما يتحقق من تطور وتغير فى الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (مجلة القاهرة، العدد ١٢٧، يونية ١٩٩٣، ص ١٤). هذا التأويل الذى ننادى به يرى فهمى هويدى (الأهرام ١٩٩٣/١/٢٦) أنها مسألة «فى جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها».

وفى هذا الفارق بين فهم محمود العالم لأطروحاتى وبين فهم فهمى هويدى يكمن الفارق، بين الفهم «العلمانى» والفهم «الحرفى». لقد استخدم هويدى مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم فى مجال «التوحيد» ونفى مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهى تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التى أفضت بهم إلى تأويل آيات «الصفات» تأويلا يتباعد بها عن الفهم الحرفى المفضى إلى «التشبيه» بمعنى مشابهة الله سبحانه وتعالى للبشر. وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التى أرى أنها «ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن الدولة والحياة».

كيف يفهم الخطاب الدينى «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد ؟! هذا سؤال مهم يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذى لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الغفير من أنصاره ومريديه، وفى سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها فى الخطاب الدينى لنفس الآلية، الآلية التى أطلق عليها فى «نقد الخطاب الدينى» آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص ٣٢ – ٣٧). وفى تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما : إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شىء، وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن الماركسية والعلمانية ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

عن الاتهام الثانى يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو

بصدد التعليق على «نقد الخطاب الدينى» : «وهو يدافع بحرارة عن الماركسية، الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمنًا روحى النزعة» والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التى يمكن قراءتها رغم الكشط، وهى (ولعله يصلى ويسلم على ماركس إمام المتقين). وبصرف النظر عن اللغة الخطابية الركيكة لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقه فى الكتاب، وهو السياق الكاشف عن آليات «الاختصار» و«الابتسار» و «التشويه» التى يعمد لها الخطاب الدينى فى مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات، وهى الآليات التى ناقشناها كلها تحت آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلا : «إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفى الذى سبقت مناقشته) يمثل جزءًا من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى. وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى العادى والطبيعى، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فعالية العقل فى شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى العادى، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التى لا تناقش (ص ٣٢).

هذه التفرقة التى نحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» فى الشعور الدينى، وبين توظيف الخطاب الدينى لها تفرقة حاسمة وبارزة. بمعنى أنها تفرقة تنطلق – مرة أخرى – من تفرقتنا الأساسية بين «الدين»

و«الفكر الدينى». وليس فى هذه التفرقة الإنكار الذى يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذى تنامى وتزايد إلى حد الاتهام بالردة. يواصل المؤلف فى كتاب نقد الخطاب الدينى إبراز هذه التفرقة قائلا : «وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعًا إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (الله) فى الواقع العينى المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفى هذا الإحلال يتم - تلقائيًا - نفى الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى أو من سلطة العلماء» (ص ٣٢).

ولنر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين - والمتابعون له - هذه التفرقة : يقول التقرير - وهو النص الأصلى هنا - «وهو (يقصد الباحث) ينعى على الخطاب الدينى أن يرد كل شىء فى العالم إلى علة أولى هى (الله) ويرى أن ذلك إحلال لـ (الله) فى الواقع ونفى للإنسان، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية، ويورد ذلك فى مورد الذم والاستنكار والتشكيك فى العقيدة». لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم لعبد الصبور شاهين، يلجأ إلى التزييف والكذب الصريح، الذى إن دل على شىء فإنما يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب. يواصل عبد الصبور شاهين فى تقريره المشبوه : «ويميل - يقصد الباحث - إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها».

هكذا يرتكب كاتب التقرير نفس حماقة مَنْ تعرض لهم الباحث

بالنقد، ويؤكد بما لا يدع مجالا للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بآلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد». وقبل المضى فى التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذى ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر الغربى ومقولته قول ورد فى كتاب «الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف» ليوسف القرضاوى (دار الشروق، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢١٦). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصف للفكر الغربى فى كتاب القرضاوى - وهو واحد من ممثلى الخطاب الدينى المعاصر - فى سياق تحليل الآلية المشار إليها، وواضح أن القرضاوى يجمع «الفكر الغربى» فى سلة واحدة، ويلخص تاريخه الطويل والمتنوع والمتعدد الاتجاهات فى مقولة واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها. وكان هذا التحليل مثالا توضيحيًا للاختصار والابتسار والتشويه العمدى من جانب الخطاب الدينى للنظريات والأفكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذى لخص به يوسف القرضاوى تاريخ الفكر الغربى : «وليس مهمًا هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبرًا عما يسميه الكاتب «التفكير الغربى» كله، فالدقة العلمية ليست مطلبًا فى الخطاب الدينى، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربى» من دلالات وإيحاءات».

اتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذى يعنى إنكارًا للإلوهية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذى سوغ مسألة «عدلوة النصوص» وسهل تصديقها من جانب النقلة والأتباع. لم يعد الأمر إذن مجرد «انتزاع» للعبارات من سياق، بل صار تزييفًا بهدف الوصول إلى غاية «التكفير/ القتل» معنويًا أولا، ثم يصبح القتل المادى مسألة وقت فى مرحلة تنامى العنف والإرهاب. لم يفهم كاتب التقرير - أو لعله تعمد ألا

يفهم – أن مبدأ «رد الظواهر إلى علة أولى» إذا خرج عن مجال الشعور الدينى إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار يؤدى إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلف» – والإسلاميون على رأسهم – يتجاهلون هذا البعد الذى يكرسه الخطاب الدينى فى بنية العقل العربى منذ الأشاعرة والغزالى – والإمام الشافعى كما حللنا فى كتاب عنه – حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذى قصد إليه الباحث وعبر عنه فى العبارات التالية :

«فى هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف (الأشعرى) القديم الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء أيديولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع (ص ٣٢) (انظر أيضاً ص ٣٨ – ٤٠ من الكتاب نفسه فى شرح مفهوم الغزالى لعلاقات السببية، وهو المفهوم الذى أسس هذه الآلية موضوع النقاش)».

ولعله من الضرورى أن نضيف هنا – من باب التوضيح – أن سيادة تلك الآلية فى نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذرى أية محاولات للإصلاح. والخطاب الدينى حين يدافع عن هذا المبدأ – خارج حدود الشعور الدينى – كأنه يدعو إلى التخلف فى حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم. الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمى

الذى يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمى فى جوهره كشف عن علاقات وروابط، أى اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعى بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية. ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة. وفى الحياة الاجتماعية تؤدى سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب فى السلوك الاجتماعى، ويمكن تبرير كل شىء برده مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث فى الكوارث والزلازل. ولا شك أن هناك كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين لها أسبابها الطبيعية، وهى حين تحدث تسبب كثيراً من الدمار الإنسانى. لكن للإهمال والتسيب وانعدام الإحساس بالمسئولية فى إدارة مثل هذه الأزمات تأثير لا شك فيه فى تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث. وهذا هو الفارق بين المجتمعات التى تتبنى النظرة العلمية فى التخطيط والإعداد بما فى ذلك توقعات المستقبل، وبين المجتمعات التى تواجه أزماتها بالصبر متخلية عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الغيبى» و «العقل الدينى». فى حين يجد الأول تفسيراً لكل شىء فى الإيمان، يسعى الثانى للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الإيمان». والواقع أن العقل الغيبى هو العقل المستريح القابل لأى تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث فى مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام. لقد ظن كثيرون – وهماً أو خداعاً – أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن

تجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق فـى أعتى المؤسسات الرأسمالية. كانت كلمة السر فى ذلك كله هى «البركة» التى هى قرينة «التقوى» دون إدخال «العمل» عنصراً فاعلا فى المعادلة. هل يعقل أن يتخلى بعضهم طواعية عن قوانين العلم التى درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعى ؟!

والخطاب الدينى لا يكرس هذه المقولة فى الحياة الاجتماعية فقط، بل يجعلها منهجًا معرفيًا، فيختصر كل شىء فى مقولة واحدة سهلة، يحفظها الدارسون والطلاب ويكررونها عن ثقة ويقين. يتم اختصار «العلمانية» فى «فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها فى «الإلحاد». الأمر نفسه بالنسبة للماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يتشدق الطلاب بمثل تلك الأقاويل بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أى من تلك الاتجاهات والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها، هكذا استناداً إلى من نقل عن المصدر الأصلى : سيد قطب الذى نقل بدوره عن أبى الأعلى المودودى. وفى قضية «أبو زيد» أعلن عبد الصبور شاهين ادعاءاته ضد نصر أبو زيد، ونقلها إلـى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشرت إلـى كـل المقالات والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافـع عـن العلمانية والماركسية، المذاهب الملحدة الكافـرة» والاستنتاج أن أبا زيد كافر ملحد يؤمن بالمادية ويرفض التفسير الدينى للعالم.. إلخ.

والعلمانية لمن قرأ النثر اليسير عنها فى الكتب المدرسية والملخصات ودوائر المعارف ليست نمطًا من التفكير معاديًا للدين، بل هى تعادى التأويل

الكنسى – تأويل رجال الدين – الحرفى للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها. إنها نمط من التفكير يناهض «الشمولية» الفكرية و «الإطلاقية» العقلية للكنيسة، أى لرجال الدين، على عقول البشر حتى فى شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هى مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعا عن «النسبية» و « التاريخية» و «التعددية» و «حق الاختلاف» بل و «حق الخطأ». وفى ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. قد تخون بعض الأنظمة هذه المبادئ، وقد حدث هذا بالفعل فى ظل الأنظمة «الشمولية» فى شرق أوروبا. ولعله يحدث الآن فى غربها بفعل التحولات التى بدأت فى الحدوث فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و «السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل تجب مناهضته، لكن المبادئ العامة تظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف فى وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة» وهو مبدأ العلمانية الجوهرى والأساسى، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلمانى» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه كما شرحنا فى كتابنا (انظر ص ٥٤ – ٥٥، ٥٩ – ٦٠) يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أى الطبيعة والمجتمع،

واكتشاف قوانينهما : «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم». وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين - الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «الله». العلم لا يبدأ من «الله» - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب». ويطول بنا المقام لو توقفنا أمام هذه الحقيقة لندلل على «علمانية» الإسلام. وحين تخلى العلماء المسلمون عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشنا هذا التحول فى كتاب «مفهوم النص - الباب الثالث» وفى دراستنا عن «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى». وكان الإمام الغزالى هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء فى الانقلاب عن «علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الدينى.

لذلك نرى أن معادة «العلمانية» فى الخطاب الدينى المعاصر - وهذا ما شرحناه فى «نقد الخطاب الدينى» : «يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية فى التأثير (ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التى يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة فإنه يقترف الخطيئة نفسها حين ينادى بأسلمة العلوم والآداب والفنون، ويجعل من ذاته «مرجعية» شاملة تكرر موقف الكنيسة الذى يستنكره نظرياً» (ص ٣٣). وفى سياق هذا النقد لموقف الخطاب الدينى من العلمانية، تم الاستشهاد

بمقولة الساعة وصانعها التي وردت في كتاب «يوسف القرضاوي» تلخيصاً لاتجاهات الفكر الغربي. وهي المقولة التي كذب عبد الصبور شاهين - أو زيف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال - فنسبها للباحث.

وقد تم الاستشهاد في سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات التزييف والتشويه التي يلحقها الخطاب الديني بكل فكر يخالفه، وذلك دون أية محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله. إن الخطاب الديني يكتفي عادة بإلصاق بافطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحياناً «الصهيونية»، وهو الأمر الماثل في مناقشة فكر «نصر أبو زيد». وكما فعل ذلك بالعلمانية يفعله بالماركسية فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى. ولم يكن الباحث في سياق تحليل آليات الخطاب الديني في الكتاب مشغولاً لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات والأفكار. والسبب في ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الديني بالكشف عن آلياته ومناقشة منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية والعلمانية - وهي المقولة التي تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إمكان إلصاق تهمة الإلحاد بالباحث عن طريق نسبتها إليه - مقولة زائفة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضح» آلية الابتسار والاختصار والتشويه. يقول المؤلف في نهاية التحليل :

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعنينا

مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) فى الخطاب الدينى، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية، فليس مهمًا على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعوب)، وليس مهما كذلك أن يكون هذا القول موجه إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الأيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس، فى حين أراد أن يدحضها» (ص ٣٥)، ويواصل المؤلف (ص ٣٦) : «ليس مهمًا أيضًا فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ (الجدل) الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته، وليس مهمًا دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و (الفاعل) فى التاريخ والواقع، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجى».

إن الكشف عن أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال فى مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) فى الكتاب. لأن سيطرة الخطاب الدينى على وعى العامة أدى إلى اقتناع كثير من الناس - وكثير من المتعلمين للأسف - بأنهم يعرفون ما هى العلمانية وما هى الماركسية وما هى الداروينية وما هى الفرويدية. بل يتناقش الناس علنا حول هذه الاتجاهات بطريقة مبتذلة. الأخطر من ذلك أن يشيع ذلك فى كتابات بعض الأساتذة - الذين صاروا مشايخ ووعاظًا - وللكتابة سحرها خاصة إذا كان الكاتب حاملا لألقاب علمية لها خطرها. يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفًا عن مدى

خطورتها فى تزييف الوعى العام، وفى تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تُغْنى عن الدخول فى التفاصيل، استمراراً لعصر التلخيصات الذى كان إيذاناً بأفول عصر «التقدم» والازدهار فى تاريخ المسلمين، إن الكشف النقدى عن الابتذال الفكرى واحدة من أهم المهام التى نذر لها صاحب «نقد الخطاب الدينى» حياته، دفاعاً عن الإسلام فى نقاوته العلمانية، ودفاعاً عن «العقل» الذى كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

(٤)

ومن الضرورى هنا أن نحاول إزالة كثير من الالتباس فى الوعى العربى الإسلامى السائد، الالتباس الذى يفضى إلى تزييف المفاهيم أولا، ثم إلى رفضها ثانياً. مفهوم «العلمانية» من المفاهيم الملتبسة غاية الالتباس، حيث تم وضعها وللأبد فى خانة «معاداة الكنيسة» التى تمثل «الدين»، فهى من ثم تعنى معاداة «الأديان»، وباختصار تساوى الإلحاد. يعزى الفضل للمفكر سيد قطب فى خلق هذا الالتباس، حين تحدث عن صراع العلماء ضد الكنيسة فى أوروبا فى العصور الوسطى تحت يافطة : «الفصام النكد». ونقول من باب المساجلة ليس إلا، لا لسيد قطب وحده بل لكل معاندى العلمانية باسم الإسلام : إذا كانت الكنيسة وسلطة الكهنوت ظواهر لا وجود لها فى الإسلام - كما تزعمون - فلماذا هذا التعاطف مع الكنيسة ضد العلماء والعلمانيين ؟ لكن القضية ليست فى التعاطف مع الكنيسة بقدر ما هى فى مناهضة العلم والعلمانية.

وهنا نأتى لالتباس آخر فى اشتقاق كلمة «علمانية» : هل هى من

العلِم أم من العالَم. والأساس الاشتقاقي للكلمة هو من «العالَم» وليس من «العلم»، وإن كان هذا لا يعني أن دلالة الكلمة في تطورها التاريخي منفصلة عن دلالة «العلم». إن الاهتمام بالعالم وبشؤونه، وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة «العلمانية». وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذي يجعل من «الآخرة» ومن «العالم الآخر» الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين «الدنيويين» إذا صحت الترجمة، وبين «الأخرويين»، وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/ الإنسان دون إهدار اللاهوت/ الدين، في حين يركز الأخرويون على اللاهوت/ الدين مع إهمال الناسوت/ الإنسان. لكن السؤال هنا : هل أهملت الكنيسة حقًا شؤون «الدنيا» وعكفت على الانشغال بشؤون الآخرة ؟ التاريخ - تاريخ الكنيسة - يقول إنها كانت منغمسة في شؤون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذي تسانده، في حين تدعو الإنسان/ القنّ المُستَغَل للبحث عن خلاصه الأخروي في طاعة الكنيسة، أي في طاعة سيده الإقطاعي. وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت أو بالدين.

وهذا يقودنا إلى التباس ثالث حول الفارق بين المسيحية والإسلام، وهو التباس يروّج له الإسلاميون استناداً إلى نص إنجيلي - رغم أنهم جوهريًا يؤكدون تزييف الإنجيل الأصلي - يقول : «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، كما يستندون إلى نص آخر يقول : «إذا ضربك أحد على خدك الأيمن فأدر له الأيسر». يستنبط بعضهم من أمثال هذه النصوص أن المسيحية في جوهرها ديانة أخروية، أي غير علمانية. ويرون لذلك أن

الكنيسة أخطأت حين تخلّت عن دورها وانغمست فى شئون الدنيا وتدخلت فيها. وأصحاب هذا الاستنتاج يرون أن «العلمانية» كانت بمثابة حركة تصحيح دينية فى أوروبا، أى أنهم يخالفون سيد قطب - دون أن يشيروا إلى ذلك - فى مسألة «الفصام النكد» تلك. ومن خلال علاقة التعارض التى يقيمونها بين الإسلام والمسيحية، حين يرون أن الإسلام دين ودنيا أو دين ودولة، يقولون إن العلمانية حالة غربية لا يحتاج إليها الإسلام.

هكذا نتحرك إلى الالتباس الرابع الخاص بالتعارض، بل والتضاد، بين الإسلام والمسيحية، على أساس أن المسيحية دين الخلاص الأخروى فى حين أن الإسلام لا يفرّق بين الدنيا والآخرة ولا بين الدين والدولة. وأساس هذا الالتباس يمكن تلمّسهُ بصفة عامة فى هذا الفصل غير التاريخى بين «الدين»، أى دين فـى نشأته ومرحلة تأسسه، وبين تاريخـه الاجتماعـى البشرى. التجربة التاريخية لكل من الإسلام والمسيحية فى مرحلة النشأة والتأسيس مختلفة : نشأت المسيحية كدين أقلية فى مجتمع خاضع لسلطة خارجية. لذلك كان من الطبيعى أن تنحو تعاليمه ناحية المسالمة والموادعة. لكن ذلك لم يستمر بعد أن تبنت الدولةُ المسيحيةَ وجعلت منها دينًا لها، وهنا نشأت الفِرَقُ والاتجاهات والتفاسير المختلفة. ومعنى ذلك أن الحديث عن مسيحية جوهرية ثابتة خطأ منهجى فادح، والحديث عن الطبيعة الأخروية الثابتة إنتاج لوعى أيديولوجى زائف.

الأمر نفسه ينطبق على الإسلام الذى اجتاز فترتين حاسمتين فى مرحلته التأسيسية : الفترة المكية، حيث كانت التعاليم ترتبط بالعقيدة

وبالوعد والوعيد، لكنها تنحو اجتماعيًا منحى المسالمة والموادعة. لم يكن لمحمد أي سلطة في مكة سوى مساندة قومه بني هاشم له ضد عداء قريش. وفي الفترة المدينية صار الإسلام دولة، وتوحدت السلطتان الزمنية والروحية في يد القائد الروحي والنبي الذي يتلقى الوحي. ونلاحظ هنا أن التعاليم الدينية أخذت منحنى دنيويًا، وأن ممارسات النبي صارت ممارسات قائد الدولة. هذا التحوّل، هل هو تحوّل في بنية الدين ذاته، أم هو تحوّل تاريخي ؟ وماذا لو لم يلق النبي تأييد أهل المدينة ومساندتهم ؟! لكن السؤال الأخطر : هل هذا التوحّد التاريخي الذي حدث في المدينة بين السلطتين خاص بشخص النبي أم أنه توحُّد أبدي دائم يجب الحفاظ عليه ؟ من الواضح أن الخلاف بين الأنصار وأهل مكة حول مسألة «الحكم» انصب على هذه النقطة، ومن الواضح أنه كان ثمة اتجاهان : اتجاه للفصل تزعمه أهل المدينة، واتجاه للدمج تزعمه أهل مكة. وتغلب اتجاه الدمج، وهذه غلبة تاريخية تفسرها نظرية العصبية عند ابن خلدون، بمعنى أنها غلبة اجتماعية سياسية لا إقرار لمبدأ ديني. هكذا نرى العودة للتاريخ الاجتماعي السياسي لكل من المسيحية والإسلام تنفي هذا التعارض الذي يضع الأولى في خانة «الآخرة» ويضع الثاني في خانة «الدنيا».

ويقودنا ذلك إلى الالتباس الخامس، وهو التباس خاص بأيديولوجيا الإسلام السياسي الراهنة : إذا كان الإسلام دينًا ودنيا، وإذا كانت العلمانية هي الدنيوية، فلماذا رفض العلمانية ومعاداتها ؟ في هذا السؤال ينكشف المستور : يجيب بعضهم إن الإسلام لا يحتاج للعلمانية لأنه لا يعادي العِلْمَ من جهة، ولا يهمل الدنيا من جهة أخرى، وهذا لا يفسر ذلك

العداء الشديد للعلمانية الذى يصل إلى حد التحريم. وهنا نصل إلى تعارض الشعار الإسلاموى (الإسلام دين ودنيا) مع موقف أيديولوجيا الإسلام السياسى من القضايا الدنيوية : السياسية، الاقتصادية الاجتماعية من جهة، والثقافية الفكرية الإبداعية من جهة أخرى. اتجاهات أسلمة العلوم والفنون والآداب، وكذلك المؤسسات والبنى، تفضى إلى تحكيم المعايير الأخروية / الأخلاقية فى الممارسات الدنيوية. وبعبارة أخرى، المطلوب ارتهان الدنيا لصالح الدين، أو بالأحرى لصالح التأويل السلطوى للدين، وهو ما يؤدى إلى نفى الإنسان وإلى نفى العالم. فى تاريخ الفكر الإسلامى يجب الفحص فيما إذا كان الفكر يوجِّه حركة الإنسان ناحية الله (الأشعرية والصوفية) أو فيما إذا كان ينطلق من بنية اللحظة التأسيسية الأولى فى الوحى : الله يخاطب الإنسان بلغته موجهاً لـه رسالة لتحقيق مصلحته الدنيوية أولا. وسنجد أن سيادة الاتجاه الأول السلطوى سيادة لها أسباب اجتماعية تاريخية، وليست نابعة من صدق موضوعى يتماهى مع جوهر الدين.

هنا نصل إلى الخلاصة : إذا كان التوحّد بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية حدثًا تاريخيًا وواقعة اجتماعية، فمعنى ذلك أنها ليست جوهر الإسلام. ويكون النداء العلمانى الراهن نداء فى معركة اجتماعية يتم فيها ارتهان العالم والإنسان لصالح التأويل السياسى النفعى البراجماتى (السلطوى) للإسلام. ثانيًا : إن واقعة الوحى ذاتها واقعة تاريخية وليست واقعة أزلية ميتافيزيقية، بدليل أن المسلمين اختلفوا فى علم الكلام حول «قدَم الكلام الإلهى أو حدوثه» (قِدَم القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكد أن سيطرة

مفهوم «القِدَم» يجد تفسيره فى التاريخ الاجتماعى السياسى ولا يعطى للمفهوم صدقًا موضوعيًا. ومن منظور فلسفى لاهوتى يجب التفريق بين الفعل الإلهى فى التاريخ والفعل الإلهى خارج التاريخ. الفعل الإلهى فى التاريخ فعل تاريخى خاضع لمنهج التحليل التاريخى، وهكذا الوحى والكلام الإلهى والقرآن. إن سعى لغة النصّ لتحويل اللحظى والتاريخى إلى دائم وأبدى وثابت هو جزء من بنية اللغة بشكل عام، وواحد من أهم آليات اللغة الدينية بشكل خاص. لكن هذا التسامى والتعالى بالدلالات لا ينفى أهمية الفحص التاريخى للدلالات. لذلك نجد أن استناد الخطاب الإسلاموى إلى بعض النصوص لطرح مفاهيمه وأفكاره يحتاج إلى تفكيك لكشف بنية الدلالة واكتشاف تاريخيتها، وهنا تنكشف كل أيديولوجيا التزييف للدين وللدنيا، كما يتبين حجم الفزع الأيديولوجى من النداء العلمانى.

بقيت كلمة أخيرة :

أن العلمانية هى الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهى الحماية الحقة للمجتمع المدنى ولا قيام له بدونها. إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدنى ويرفضون العلمانية يقعون فى تناقض مبدئى، وأقل منهم تناقضًا أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على «الحاكمية». خطر الخطاب الإسلامى بشقيه (المدنى والدينى) أنه يحول «الدين» إلى مجرد وقود سياسى،

وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين. ومن أجل هذا يلجأ إلى تزييف المفاهيم وعلى رأسها «العلمانية» حيث ينتقل من مسألة «فصل الدين عن الدولة» إلى تعبير «فصل الدين عن المجتمع»، وهكذا يقوم بعملية خداع دلالى عن طريق هذه النقلة غير الملحوظة غالبًا. العلمانية كما شرحناها فى سياقها التاريخى وفى دلالتها الفكرية لا تعادى الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ كلية مهمة فهى التى تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الدينى. من أهم مبادئ الفكر العلمانى أنه لا سلطان على العقل إلا العقل، ونقصد بذلك العقل كفعالية ونشاط باستمرار، وليس العقل بما هو معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلامويون.

الإسلام فى حركته الأساسية يعد - من جانب آخر - نفيًا للجاهلية، أى للسلوك الفردى والاجتماعى القائم على الطائفية والعصبية العرقية. وحين يؤكد هذا النفى يؤكده بالاحتكام إلى «العقل». وعلينا أن نوسع مفهوم «العقل» لا ليعنى «القيد» كما هو فى التراث الإسلامى لنؤكد مفهوم «الحرية»، وهو مفهوم تأسس فى النصوص الدينية. وإذا أضفنا لمفهوم «العقل» و «الحرية» مفهوم «العدل الاجتماعى» نكون هكذا صُغْنا مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها «مقاصد كلية» جديدة للمشروع الإسلامى. وهنا نتجاوز

«المقاصد الكلية» التى أنجزها الشاطبى منذ عدة قرون. لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها بل للتاريخ الاجتماعى للمسلمين وللواقع الذى تدور المعركة على أرضه. هنا تصبح «العلمانية» مطلبًا ملحًا لحماية الإسلام ذاته، بدلا من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب.

ربما لا تصل الرسالة إلى الإسلاميين، لكن من المهم أن تصل إلى «العلمانيين» الذين يخضعون للابتزاز الدينى فى أغلب الأحوال، فيتحاشون استخدام مصطلح «العلمانية» تقيةً وخشيةَ الاتهام بالكفر والإلحاد. لكنهم بهذه التقية يؤكدون بالصمتِ التزييفَ الذى كشفناه، هذا إلى جانب أن تركيزهم على مسألة «المجتمع المدنى» دون ذكر للعلمانية يؤدى إلى تزييف مفهوم «المجتمع المدنى» ذاته، لأنه لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علمانى. والأهم من ذلك كله أن تصل الرسالة إلى الجمهور الصامت الحائر بين «الإسلام» و «العلمانية» والمتردد بالصمت، الذى يُفضى صمتهُ إلى استمرار الحال على ما هو عليه. لأنه بالصمت يؤيد السلطة أو السلطات القائمة المترددة بدورها، والتى تزايد على كلا الاتجاهين فتبدو ذات وجهين، وتؤكد تبعيتها فى جميع الأحوال.

(٥)

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذى يدافع عنه الخطاب الدينى حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والأئمة. لقد صدر كتاب عنوانه «نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» (المختار الإسلامى للطبع والنشر، القاهرة ١٩٩٣). وهو كتاب إن دل على شىء فإنما

يدل على تحول الصحابة والأئمة - فى وعى أستاذ جامعى - إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجهًا لما يسمى بـ «العقل الجمعى» فى فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش فى الكتاب لا يترفع كثيرًا عن مستوى مواعظ شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم فى استخدام مفردات الشتائم التى تصل إلى حد البذاءة، فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه، ويكفينا هنا مسألة «الطعن فى الصحابة» للاعتبارات الآتية :

الاعتبار الأول : أن الطاعن فى الصحابة لا يضيره كثيرًا أن يطعن فى غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها». الصحابة من منظور أمثال صاحب الكتاب ربّاهم النبى ومدحهم الله سبحانه فى كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكينة.. إلخ (انظر ص ٥٠ - ٥٤ من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بعصرهم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعى، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية : إنها مجرد خلافات فى الفهم والتأويل والتفسير، ولكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثانى : ما تثيره مسألة «الطعن فى الصحابة» من الاتهام الذى شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن فى القرآن» أو «يشوه تاريخه»، وذلك فى سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة». وقد وصل أمر الاتهام بالطعن فى القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدّرت صحيفة «الشعب» - لسان حال حزب العمل (الإسلامى) -

تحقيقها بتاريخ ١٩٩٣/٤/١٣ بكاريكاتير يصور شخصًا مكتوبًا على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجرًا يطعن به المصحف فتسيل من المصحف الدماء. هذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضاءة، وفى وسط الرسم شخص مزدوج الوجه : وجه باسم ينظر إلى جهة اليمين - نصر أبو زيد والمصحف الذى يسيل منه الدماء - قائلا «حرية رأى»، والوجه الآخر عابس متجهم ينظر إلى المرأة فى اليسار قائلا «تطرف». مكتوب على الصورة المزدوجة الوجه فى منتصف المشهد الكاريكاتورى «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن فى القرآن» هو الاتهام المركزى الذى تفرعت منه باقى الاتهامات الخاصة بالطعن فى الصحابة والأئمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعى بالطبع. ولبيان تزييف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولا إلى هـذا الاتهام - الذى بدأه تقرير عبد الصبور شاهين - نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة فى دراسات الباحث عن القرآن، طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله. وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو «مفهوم النص» : دراسة فى علوم القرآن، صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافى العربى (بيروت - الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

اعتمدت دراستنا فى ذلك على ما أطلقنا عليه اسم «الحقائق الإمبريقية» المعروفة جدًا فى «علوم القرآن» من مثل «المكى والمدنى» و«أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» و«طبيعة الوحى» وأضفنا إليها فى

الباب الأول «المتلقى الأول للوحى». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحى فى ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحى فى القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحى ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخى الاجتماعى الذى نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائمًا أن يضع هذا الواقع التاريخى فى اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالا للتوهم أن التحليل التاريخى الاجتماعى لظاهرة الوحى لا يتعارض مع المصدر الإلهى للوحى. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغويًا ومنتجًا ثقافيًا لا يعنى إنكار جانبه الإلهى إطلاقًا. وفى الباب الثانى من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات والسور» و «الخاص والعام» و «الإعجاز» و «الوضوح والغموض» و«التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كاشفة عن تأثير النص القرآنى فى تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتج (بفتح التاء) مع ظاهرة الوحى تحول – فى سياق التاريخ الاجتماعى – إلى نص منتج (بكسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية – بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية – لم تخل من تأثر بهذا النص الذى صار هو «المعيار» فى تاريخ الثقافة.

فى «الباب الثالث» ناقشنا «التحول» الذى أصاب مفهوم النص – نكرر مفهوم النص لا النص ذاته – فى الثقافة مع تطور الفكر فى إطار تاريخ المجتمع العربى. وحللنا فى هذا السياق أطروحات الإمام الغزالى كاشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلالتها الأيديولوجية، وهى الأطروحات التى صارت مهيمنة فى مجال الفكر الدينى، وهى التى يعتمد عليها الخطاب الدينى المعاصر فى مجمله.

كان من الطبيعى أن يثير الكتاب كثيرًا من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جميعًا فى الندوات وقاعات الدرس. وكانت تدور كلها حول «الخشية» من منهج التحليل اللغوى لما يمكن أن يؤدى إليه من مساس بقداسة النص. لكن العجيب والغريب أن أحدًا من أقطاب الخطاب الدينى لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهرى كتب مقالا فى مجلة «الأزهر» (سبتمبر ١٩٩١) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئًا. وكتب الشيخ عبد الجليل شلبى سلسلة مقالات فى جريدة «الجمهورية» لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة «الفن القصصى فى القرآن» التى أثارت ضجة شبيهة فى الجامعة وخارجها عام ١٩٤٨، والأستاذ الذى كان مشرفًا على الرسالة الشيخ أمين الخولى (جريدة الجمهورية ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ مايو ١٩٩١م).

ومن الطريف أن الشيخ عبد الصبور شاهين زعم، فى سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشبوه، أنه تدخل لحماية هذا الكتاب (مفهوم النص) وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب فى مجمع البحوث الإسلامية مكتوبًا عليه كلمة «كافر». زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومسئوليه فى موقفهم من هذا الكتاب (روز اليوسف ١٩٩٣/٤/٥ ص ٥٥). ولا نريد أن نكذب الشيخ لأنه هو نفسه يكذب نفسه حين يدلى فى التصريح نفسه أن قضية «أبو زيد» : «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبله (...) مهددًا بالضياع (...) لقد أرضيت ضميرى العلمى بالتقرير الذى كتبته ولست مستعدًا لقبول السقوط والانحراف فى الفكر». وهذه أقوال متناقضة،

فاغلب الظن أن الشيخ عبد الصبور شاهين - إن لم يكن كاذباً فى مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتكفير وبأثر رجعي، لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفى - رداً على ما نشر فى جريدة «عقيدتى» (٤/٢٧) عن قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بينى وبين زوجتى، وعن اجتماع مجلس مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية (...) والآثار التى ترتبت عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامى ودراسة التقارير التى وردت حول الموضوع : أعلن الأزهر (روز اليوسف ٣ مايو ١٩٩٣ ص ٣) أن لا علاقة للأزهر بما نشر فى صحيفة «عقيدتى»، وأضاف المتحدث الإعلامى : «إن الأزهر يضم لجنتين فقط : اللجنة العليا للدعوة، ولجنة الوعظ والإرشاد، ولم تتم إثارة «قضية أبو زيد» فى أى منهما.

وبصرف النظر عن أكاذيب عبد الصبور، فإن دفاعه المزعوم عن «مفهوم النص» - إن صح - لم يشفع لمؤلفه فى أن يحظى إنتاجه العلمى بالقراءة الموضوعية نفسها غير المتربصة. وأغلب الظن أن «التربص» كان قائماً منذ صدور «مفهوم النص»، وما أحدثه من أثر إيجابى فيما كتب تقريظاً له، وهو كثير. وكان عبد الصبور شاهين فى انتظار الفرصة لكى ينقض على خطاب «أبو زيد» النقدى. ومن هنا فقد أثار مسألة العدوان على قداسة النص والطعن فيه من زاوية أخرى لابد من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين فى تقريره المغرض، والذى تولدت عنه - بآليات النقل والاتباع - كل الاتهامات التى تتصدر مانشيتات بعض الصحف.

فى أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآنى من دراسته وفق مناهج التحليل اللغوى المعاصر وأدواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزدوجة للنص، تلك الطبيعة التى تجمع بين الإلهى والبشرى. الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التى أوحى بها كلامه هى اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحى). وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفى أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهى صفة متواترة. والرسالة تعنى الاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل فى اللغة تعليم الله سبحانه وتعالى لآدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد فى سورة البقرة وبناء على فهمه فهمًا حرفيًا - فإن ظاهرة «تعدد اللغات» واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا عن هذه اللغة الأصلية - التى لا نعرف كنهها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية. ومعنى ذلك أن الجانب البشرى فى الوحى، سواء من جهة المتلقى الأول وهو النبى (صلى الله عليه وسلم) أو من جهة اللغة، هو الذى يجب أن يحتل اهتمامنا.

ولكى نزيد القضية وضوحًا وبروزًا جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تنفى بشريته، وكونه بشرًا من لحم ودم لا ينفى المعجزة الإلهية لهذا الميلاد، وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة الله»، الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية ألقيت إلى مريم. وهى مقارنة تهدف إلى كشف تهافت منطق الذين

يقفون فقط عند الجانب الإلهي من القرآن، ويدافعون عنه في مواجهة خطر مزعوم. إن سعى الباحث لإنتاج وعى علمى بالدين وتفسير عقلانى للنصوص يُدخل التاريخ ومصالح البشر عنصراً جوهرياً فيه هو الخطر الذى يحسه الخطاب الدينى. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعى إلى الأذهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدوثه» مع الفارق بين الصيغتين وبين المعركتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير فى أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقولة «القدم» يقفون عند الإلهى، ويتصورون للقرآن وجوداً أزلياً فى اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أى أن للقرآن وجوداً خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلاله الكنسية فى العصور الوسطى. لكن ذلك لم يمنع الباحث فى أكثر من سياق من نقد أصحاب مقولة «خلق» القرآن وحدوثه، لما قاموا به - حين ناصرهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصومهم، الأمر الذى حول الخلاف الفكرى إلى نزاع سياسى تحسمه السلطة (مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢).

الخلاف إذن خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعاً بين «الظاهرة» فى ذاتها، وبين «التصور» الذى ينتجه الناس فى عصر معين من الظاهرة. والعلوم الإنسانية - التى ينتمى إليها تحليل الخطاب - تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البُعد البشرى لظاهرة الوحى - والقرآن من ثم - فإنه لا

يريد إلغاء البعد الإلهى. إنه يسعى لتأصيل وعى كلى للظاهرة نقيضاً للوعى الجزئى المؤدى إلى خلق «الكهنوت» الذى يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف، بل ويسعى لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. فى هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسيدة العذراء. ويمكن أن نضيف هنا كثيراً من الأدلة الخطابية التى يمكن لأصحاب الخطاب الدينى أن يفهموها : هل آدم الذى خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه - طبقًا لما جاء فى القرآن - بشر أم إله ؟! هو بشر بالقطع رغم مصدره الإلهى، فلماذا إذا قلنا إن للقرآن من حيث لغته - التى هى اجتماعية بشرية - جانباً بشرياً هو الذى يعنينا فى الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذا قلنا ذلك صرنا كفاراً ملاحدة طاعنين فى القرآن والعقيدة ؟!!

يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره المشبوه تعليقًا على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالحرف الواحد، ولاحظ الإحساس الطاغى بامتلاك الحقيقة فى الحكم على الأفكار : «والباحث فى هذا المقال يكشف أيضًا عن خلل فى الاعتقاد إذ يرى أن الإلهى إذا تجلى فى اللغة يكاد يكون بشريًا، وأن الإلهى تجلى فى القرآن (التنزيل) كما تجلى فى المسيحية فى صورة المسيح البشر، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستُبدلت بها للتخفيف عبارة : وهذا تصور غريب ومرفوض). ويواصل التقرير «ففى رأيه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإلهى/ الإنسانى، وهى صيغة من التلازم بين الطرفين لكل منهما أثر فى الآخر،

وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا ؟». ويعود عبد الصبور شاهين فى تعليقه على دراسة «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» ليكرر الاتهامات نفسها مضيفًا إليها تزييف الأفكار، والكذب على لسان الباحث بأقوال لم ترد. ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلا فى قسمه الأول لمستويات السياق التى يجب الاهتمام بها ومراعاتها فى فهم النص القرآنى. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلا تامًا، قافزًا بشكل مباشر إلى النتائج التى يرفضها عارضًا لها بشكل مشوه مبتذل، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبد الصبور شاهين ناقلا :

«يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشناها فى القسم الأول. وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا». ثم يواصل عبد الصبور شاهين معلقًا ومصدرًا أحكامه التى لا تقبل الرد : «وهذا الكلام الغريب ناشئ عن المقولة التى يؤمن بها وهى (أن القرآن منذ أن نزل على محمد أصبح وجودًا بشريًا منفصلا عن الوجود الإلهى) فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبى أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن فى عالم الغيب إنكارًا لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح (موضوعًا) للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلا عن استخدام

كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزًا قبيحًا» أ. هـ.

لن نتوقف طويلا عند الأستاذ الجامعى (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة) الذى لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التى تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة فى القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقى لا مجرد التلاوة. ولنا على تلك الأحكام مجموعة من الملاحظات التى تكشف عن خطاب شاهين المتربص. الملاحظة الأولى البارزة : تصوّر الشيخ امتلاكه للحقيقة، لأن وجود القرآن فى اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التأكد منها. إنه «تصور» – ضمن «تصورات أخرى» – لعالم الغيب الذى لا يصلح كما قال بحق موضوعًا للفكر. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» – وهو تصور كثيرٍ من أصحاب نظرية «القدم» – الحقيقة الثابتة فى عالم الغيب ؟! هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك « «الغيب» ؟! أم هو الإرهاص ؟! إن قول الله تعالى عن القرآن : «بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ» لا يعنى بالضرورة المعنى الحرفى للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقًا مع المنهج العقلى للإسلام للتأويل المجازى للوح وللكرسى وللعرش.. إلخ. والخلاف حول ذلك يامولانا ليس خلافًا فى «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذى منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة ؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، الآلية التى حللناها فى «نقد الخطاب الدينى».

الملاحظة الثانية : استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وكونه كلام الله أسطورة مغالطة، بل تزييف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان

عن «أسطورة» تصور الوجود الأزلى فى اللوح المحفوظ. وبقية «التصور» الذى لا يعلمه الشيخ : أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدرى الشيخ ما هو جبل «قاف» هذا ؟! هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتصوفة فى الحديث عنه وربما نبع تصوره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذى تقع على طرفه الأيمن دائرة، تصور المتصوفة - والحروفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قراءة كتابى «فلسفة التأويل» خاصة ما كتب عن تأويل الحروف ؟! لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأفكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك ؟ كلا، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. إلخ.

الملاحظة الثالثة : الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و «الكفر الصريح» و «إهانة العقيدة» أحكام تفضى إلى ما أفضت إليه من نتائج، لكن الأهم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه فى نقد الخطاب الدينى من محايثة مقولة «التكفير» لبنية الخطاب الدينى. وفى سياق هذه الملاحظة يعيب التقرير على الباحث نقده لخطاب سيد قطب فى الكتاب المشار إليه لأنه يصم كل المخالفين بالكفر. هنا يثور عبد الصبور شاهين لأنه يرى أن وصف المخالفين فى العقيدة بالكفر جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامى قرآنى. يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره :

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذي جاء فيه في سورة البيّنة (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البيّنة) كما جاءت آيات كثيرة في وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآنى» وبين الخطاب الدينى، فاتهامات الكفر يوزعها الخطاب الدينى على الأعيان والأشخاص – كما هو الحال فى التقرير – فى حين أن الخطاب القرآنى يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نريد أن نلفت انتباه صاحب التقرير – أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات – إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدلالات متدرجة ومتفاوتة فى الخطاب القرآنى، بدءًا من المستوى اللغوى – الذى يعنى الستر والتغطية – إلى المستوى الاصطلاحى. والخطاب القرآنى فى النهاية – كما يعلم الشيخ – لا يستدل به بمثل هذه البساطة والخفة، التى يعيبها أمثاله – عبر شاشات التلفاز فى المناسبات العصبية – على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هى أن أستاذ اللغويات – أو رئيس قسمها – لم ينتبه أو يشر – ولو من باب النقد والاعتراض – إلى أى من أدوات التحليل المستخدمة فى الأبحاث وهى كثيرة. ويعنى ذلك أن «الخيانة» العلمية التى يقترفها التقرير تبدأ من التزوير لتنتهى إلى الابتذال فالتضحية بالعلم من أجل الوعظ. السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ

للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم. ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك في إحدى محاضراته : لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث ؟؟ كل هذه الضجة ومكافأتى عن قراءة الإنتاج - كل هذا الإنتاج - خمسة وأربعون جنيهاً فقط !

(٦)

يتضاءل إلى جانب اتهام «الطعن فى القرآن» مسألة «الطعن فى الصحابة» فالصحابة من منظور الخطاب العلمى بشر يخطئون ويصيبون. لقد اختلفوا إلى حد التقاتل بالسيف كما هو معروف، فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة فى جانب مناهض لعلى بن أبى طالب. وقبل ذلك اختلف كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أى حول توزيع الثروة، فكان اجتهاد أبى بكر التوزيع بالتساوى وعدم منح السابقة فى الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخروياً. وكان رأى عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، وبين من آمن بعد الفتح. هذا الخلاف أفضى إلى نتائج فى السياسات انعكس أثرها على الأوضاع. حين يتصدى البحث العلمى بالتحليل للعوامل التى كانت تؤثر فى هذه الخلافات : هل يخرجه ذلك من دائرة الإسلام ؟ هذا ما يحاول الخطاب الدينى أن يصوره.

الخلاف فى السقيفة عشية وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية - التى حاول الإسلام القضاء عليها - دخل فيها ؟ كيف نقرأ التاريخ إذن ؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين

فلا نتعلم ؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضى التي يؤدى الوعى بها إلى حسن التخطيط للمستقبل ؟! كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الدينى ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعى. يتجاهل ذلك لحساب «التسبيح» بالماضى وإضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص، وهذا هو «الكهنوت» الذى يكرسه الخطاب الدينى، ويزعم لنا أن لا كهنوت فى الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب، حيث يتنكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التى ذكرتها كل المصادر، والتى اختلف العلماء فى تحديد المقصود بها، وهى ظاهرة تتعلق باختلافات فى قراءة القرآن وصلت ببعضهم - ومنهم عمر بن الخطاب فى إحدى المرويات - إلى تخوم التشكك فى صحة قراءة القارئ الذى استمع إليه. ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين - قبل أن يتحول إلى واعظ متكسب - درس هذه القضية فى أطروحته للدكتوراه، التى نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) وصدرت عن دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦، أى منذ ربع قرن من الزمان. فى هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين :

«فالذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل لما لا يتغير به المعنى المراد» (ص ٤٣) ثم يعود فى (ص ٧٧) ليطلق عليها مصطلح «القراءة بالمعنى» ويرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة القرآن بسبعة أحرف، ويتساءل

هل كل هذه القراءات مصدرها النبى صلى الله عليه وسلم ؟ أى هل هى قراءات بالسماع تتدرج فى مفهوم «السنة» ؟ ويجيب عن هذا السؤال قائلا (ص ٤٤) «ليس من حقنا، ولا فى مقدورنا أن نعطى عن ذلك إجابة محددة. ولكن الذى يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقرارًا منه صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان إقرارًا لمنْ أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطع أن يأتى بحروف النبى على وجه الدقة، لاختلاف اللهجة، وتفاوت القدرة.

هذا هو عبد الصبور شاهين عام ١٩٦٦، يدرك أن «الأحرف السبعة» هى اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسموعة من النبى، بل ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآنات كثيرة ؟؟ لكن عبد الصبور شاهين - الواعظ وخطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة - يُنْكر الحقائق العلمية التى يعلمها، وينفر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التى أدت إلى إلغاء التيسير والرخصة بتثبيت القراءة على قراءة قريش. الفارق بين الباحث وبين عبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التى قضت على تعددية القراءة. وقد يكوّن التفسير الذى يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل فى دائرة الخلاف الفكرى، لكن أن يتنكر عبد الصبور للحقائق، ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزييف والخلط، بل والخيانة العلمية. يرى الباحث -

وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامى - كما يعبر عنه فى القرآن وفى مسلك النبى - مشروع عربى إنسانى، من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التى أطلق عليها اسم «جاهلية» بالمعنى الذى شرحناه فى «نقد الخطاب الدينى». هذا المشروع تحول فى المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف. وكان هناك إصرار من جانب قريش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعى الحرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التى حدثت بعد ذلك فى ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قريش - بنى هاشم وبنى أمية - وهناك صراعات ضد قريش، والخوارج خير مثال لها، وكان قبول الخوارج للتحكيم توقعًا منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مضر» كما ورد فى كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيح «حتى لا يحكمنا مضرى إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة إلى عثمان بن عفان إيذانا بانتقالها إلى البيت الأموى، الأمر الذى أجج الصراع. قد يكون هذا التحليل صائبًا، وقد يكون مخطئًا، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقوّل عبد الصبو ـ شاهين على الباحث. فى سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشى، أو قراءة قريش، فى تسجيل القرآن، وكل قارئ لكتاب «المصاحف» للسجستانى يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد إنهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نطيل فى قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الابتذال العلمى.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (١٩٩٣) عن القضايا السابقة بعد أن يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة فى عصر النبوة وعن تثبيتها فى عصر عثمان : «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا فى مجال معين من الانتماء الأيديولوجى، الذى يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات، بل وقصداً إلى التشويه، كأن المسلمين عرفوا فى عهد النبوة (قرآنات) كثيرة فوحدتها خيانة عثمان فى قرآن واحد»، هل تحدث أحد عن «خيانة عثمان» أم المسألة مسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات قوى وصراعات اجتماعية وسياسية طبيعية فى المجتمعات البشرية ؟ وغنىٌّ عن البيان أن وعى الفرد أو نيّته - فى التحليل الاجتماعى - ليس هو بؤرة الاهتمام، فللتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها فى التطور، بصرف النظر عن «نوايا» الأفراد وضمائرهم. لكن عبد الصبور شاهين يُصِرُّ على استخدام مفردات «التآمر» فيتقول على لسان الباحث : «إن أبا بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقى الخلفاء الراشدين من سلسلة التآمر. وقد ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين قضى على تعددية النص التى تمثلت فى السماح بقراءاته وفقًا للهجات العربية المختلفة، فألغى كل القراءات لحساب القراءة القريشية، وهو كذب وجهل وافتراء، (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هى بالرواية، والقراءة سنة متبعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بنزعة قبلية استثمارًا لمؤامرة السقيفة واستمرارًا لطغيان قريش» أ. هـ.

ها هو شاهين ١٩٩٣ يتنكر لشاهين ١٩٦٦، فينكر أن الأحرف

السبعة اختلاف لهجات، ويقرر فى ثقة يحسد عليها «أنها «سنة متبعة» وهو ما تردد فى قبوله سنة ١٩٦٦. من الكاذب ومن الجاهل ؟ «من المفترى» ومن تحدث عن تآمر ومؤامرات، إلا عبد الصبور شاهين. لكن عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ ١٩٩٣ لا تنتهى فيعود ليكرر ذلك فى تقريره مرة ثالثة، حيث يقول «ثم نجده (الباحث) يخوض مرة أخرى فى موقف الإسلام من القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية ممثلة فى اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الدينى - القرآن - وفقًا للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة، وهو رأى مردود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقًا، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكلف نفسه عناء البحث عن الحقيقة فى مظانها».

(٧)

هذا الكم من المغالطة والخلط الذى مارسه عبد الصبور شاهين ضد «نقد الخطاب الدينى» اعتمد على قراءة عدة صفحات من الكتاب، أى من الفصل الأول تحديداً علاوة على المقدمة. ولم يتعرض أستاذ اللغويات ورئيس قسم الدراسات اللغوية بكلية دار العلوم بالتحليل أو النقد للمنهجية المستخدمة فى الكتاب للكشف عن «آليات» الخطاب الدينى، أو فى تحليل «منطلقاته». كل ذلك غائب تماماً رغم أنه موضوع الفصل الأول من الكتاب.

من العبث بعد ذلك كله أن نسأل عبد الصبور شاهين عن عرضه وتحليله ونقده للفصلين الثانى والثالث من الكتاب. لم ير الرجل الفصلين

المذكورين فضلا عن أن يقرأهما، لأن غمامة «العداء» والرغبة العارمة فى «القتل» و «الاغتيال» حولت عضو لجنة الترقيات إلى ما يشبه الكائن الهائج الذى يضرب برأسه فى كل اتجاه. ومن شأن مثل ذلك الهياج أن يصيب صاحبه بالعمى الأكاديمى. والأعجب من ذلك ما حدث فى اجتماع اللجنة التى تبنت هذه المغالطات لتعبّر عن رأيها الجماعى. ويزداد العجب ليصل إلى درجة الذهول حين تقف الإدارة الجامعية - ممثلة فى رئيس الجامعة آنذاك الدكتور مأمون سلامة ونائبه آنذاك أيضًا محمد الجوهرى - وراء هذا «الهراء» ضاربة عرض الحائط بتقريرى مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب.

الفارق بين تقرير عبد الصبور شاهين وتقرير محمود على مكى يجسد الفارق بين «الواعظ» و «الأستاذ». الأول لا يقبل الاختلاف لأنه يتصور امتلاكه للحقيقة بحكم الأقدمية وبحكم الزى والسمت والهيئة والمنصب، بينما يقف الثانى هادئًا راسخًا شامخًا يقدِّر كل جهد ويختلف اختلاف الأنداد، ولا ينقص من قدره أن يلْمس نبوغ التلميذ وتفوقه. «الواعظ» يسوؤه أن يتفوق عليه أحد لأنه يتصور ذلك نزاعًا على السيادة، بينما يغمر «الأستاذَ» السرورُ والبهجةُ لأنه ينشغل بتقدم المعرفة لا بنمو حسابه - أو حساباته - فى البنوك.

وعبد الصبور شاهين هجر «الأستاذية»، أو لنقل بالأحرى أن الأستاذية هجرته، حين اختار أن يكون وكيلا «للريان»، أى حين اختار أن يكون طالب «مال» متوهمًا أنه قد نال كفايته من «العلم». توهم أنه شبع من «العلم» فانشغل بجمع المال مع أنهما شأنان متعارضان. كانت هذه النقلة

علامة تحول «الأستاذ» إلى «واعظ». وليته كان واعظًا حقًا يدعو الناس إلى قيم الحق والخير والخلق القويم، بل تحول إلى «واعظ» بالأجر ومفتٍ تحت الطلب. هكذا يخسر الإنسان - ناهيك بالأستاذ - نفسه، حتى لو كسب العالم كله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ينزعج عبد الصبور شاهين انزعاجًا لافتًا من «النقد»، ويرى أن «النقد» سمة معيبة، وينعى على الكتاب فى فصله الأول نقد الأزهر والدولة، ويكاد عبد الصبور شاهين يستعدى الدولة ومؤسسة الأزهر على الباحث حين يصف المؤلف بأنه يتحدث بنغمة «حادة». ورغم أن نقد الدولة ومؤسساتها جزء من مهمة المواطن، ناهيك بالأستاذ الجامعى - وعبد الصبور شاهين نفسه لا يكف عن مهاجمة كثير من مؤسسات الدولة فى خُطَبه بمسجد عمرو بن العاص - فإن هذا العداء للنقد من جانبه ينصب على «نقد الخطاب الدينى» فى المحل الأول.

وهذا ما يفسر نفور عبد الصبور شاهين من نقد الباحث لفكر «سيد قطب»، الذى يتصوره عبد الصبور شاهين فوق النقد. إن فهم «الواعظ» للنقد كما هو واضح فهم مبتسر ومختل، إنه يخلط بين «النقد» و «النقض»، فى حين أن الأول لا يعنى ما يعنيه الثانى من «هدم». وهنا نلاحظ أن فهم عبد الصبور شاهين للنقد لا يكاد يتجاوز فهم العوام وصغار الكتاب والشعراء الذى لا يتقبلون من الناقد لكتاباتهم وأشعارهم أقل من «الإطراء» و«المديح». «النقد» أداة وشرط من شروط المعرفة، أداة لتأسيس الجديد، وشرط للتمييز بين الجوهرى والعارض فى القديم أو السابق.

ونقد خطاب سيد قطب، بل ونقد الخطاب الدينى جملة، لا يُخرج

الباحث من دائرة الإيمان كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس - ونجح للأسف مع بعض أعضاء اللجنة العلمية - بقوله : «إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة». ولا نريد أن نطيل فى هذه النقطة فقد تكفل رد قسم اللغة العربية بإبراز هذا الخلط والتزييف من جانب كاتب التقرير.

تبقى جزئية مضحكة مبكية فى تقرير عبد الصبور شاهين فى مناقشته، أو بالأحرى فى هذيانه، لكتاب «نقد الخطاب الدينى»، تلك هى النقطة المتعلقة بالدفاع عن «سلمان رشدى»، والربط بين روايته «آيات شيطانية» ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ. عبد الصبور شاهين يدّعى قراءة رواية «سلمان رشدى»، بدليل أنه يدعى أن الباحث «غالبًا لم يقرأها»، وبدليل المخالفة نفهم أنه قرأها. الدليل الثانى الذى نستشف منه أنه قرأها قوله عنها إنها اشتهرت بالفساد والهلوسة، وأنها حفلت بنتن أدبى وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد.

هل هذه أحكام من قرأ الرواية ؟ لكن ليست هذه هى المشكلة، بل المشكلة أن عبد الصبور شاهين يزايد على الباحث، فضلا عن أنه يدّعى عليه بالباطل. لم يكن الباحث مشغولا بقيمة رواية «سلمان رشدى»، وإنما ورد الاستشهاد باسم سلمان رشدى وروايته فى سياق تحليل آلية المسارعة إلى «التكفير» فى خطاب الإسلاميين دون قراءة أو تثبت. أى أن الباحث كان فى سياق تحليل منظور عام وأفق ذهنى يتحرك فيه الخطاب الدينى ويحرّك من خلاله الجماهير. لكن تعليق عبد الصبور شاهين حين أهدر السياق الذى ورد

فيه الاستشهاد أكّد تحليل الباحث تأكيداً لا يحتاج إلى بيان حين وصف مالا يعلم بالفساد والهلوسة والنتن الأدبى والعفونة، وحين وصف الكاتب بأنه «كافر مرتد».

والذى لا يعلمه عبد الصبور شاهين أن الباحث قرأ الرواية «آيات شيطانية» حين صدورها، وقبل تلك الضجة التى أثارها الخومينى. وفى رأى الباحث أنها رواية «رديئة» من المنظور الأدبى والجمالى. والروايات الرديئة يتجاهلها النقاد عادة فتموت موتًا طبيعيًا، لكن «الضجة» التى أثارها الخومينى لحشد الجماهير خلف قضية وهمية أعطت للرواية قيمة نابعة من هذا «السُّعار» الذى تلبّس بعضهم لقتل كاتب. هذا «السُّعار» نفسه أحاط - وما زال - برواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مع الفارق الأدبى والفنى بين الروايتين. وكثيرًا ما يستطيل الجهّال على الأعمال الأدبية باسم الدين والعقيدة فيخلقون حالة «تربص» بين «الدين» و«الإبداع». تلك هى القضية : أن يتصدى غير المتخصصين للحديث فى مجالات لا يجيدون الحديث فيها. وهذا ما فعله عبد الصبور شاهين متوهمًا - أو موهمًا الآخرين - أن «نقد الخطاب الدينى» يدافع عن «سلمان رشدى» ويضعه فى سلة واحدة مع «نجيب محفوظ».

وعبد الصبور شاهين «الواعظ» لا يكف عن المزايدة، فيتهم الباحث بأنه «يزيد فى الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى فى موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ فى (أولاد حارتنا)».

والحقيقة التى يتجاهلها عبد الصبور شاهين ضاربًا عرض الحائط

بأمانة الكتابة الفكرية أن رواية «أولاد حارتنا» فى موقف مشابه تماماً لرواية «آيات شيطانية» من حيث موقف الخطاب الدينى منهما. لكن عبد الصبور شاهين يريد أن يتظاهر بالدفاع عن «نجيب محفوظ» وعن رواية «أولاد حارتنا»، والأولى به لو كان هذا قصده أن يدافع عن الرجل والرواية من على منبر مسجد «عمرو بن العاص» أو أن يناقش الشيخ محمد الغزالى وغيره من أقطاب الفكر الدينى فى موقفهم من الرواية.

والسؤال الآن : هل يجرؤ عبد الصبور شاهين على الدفاع العلنى عن رواية «أولاد حارتنا»، أم أن القصد من وراء هذه المزايدة تشويه «نقد الخطاب الدينى» ؟! ومن الذى يتجاهل هنا «معايير النقد الموضوعى» : عبد الصبور شاهين أم نصر أبو زيد، الخطاب الدينى الذى يمثله الأول، أم «نقد الخطاب الدينى» الذى يمثله الثانى ؟ حين يتهم عبد الصبور شاهين «نقد الخطاب الدينى» بالخروج على معايير النقد الموضوعى ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، فإنه فى الواقع يكشف عن حقيقة ما حدث له حين رأى صورته متجلية واضحة فى الكتاب.

لقد نجح «نقد الخطاب الدينى» فى أن يعكس لعبد الصبور شاهين ولأمثاله صورتهم، إنْ على مستوى الخطاب أو مستوى السلوك، وهذا ما يفسر حالة «الذعر» التى أصابته حين رأى صورته منعكسة على سطح مرآة «نقد الخطاب الدينى»، وكان رد الفعل الأولى - وغير المتعقل بالطبع - محاولة التخفّى وكسر المرآة، وذلك بإلحاق الصفات التى كشفها الكتاب بالكتاب وصاحبه. هكذا يتصور كثيرٌ أن ما ينعكس فى المرآة يرتد إلى المرآة ذاتها، فيسعون إلى تدميرها، وهذا بالضبط ما يحاوله عبد الصبور شاهين

حين يعكس صفاته هو على الكتاب : الخروج على معايير النقد الموضوعى، وتجاهل أمانة الكتابة الفكرية.

ولنر الآن كيف يختتم عبد الصبور شاهين حكمه على «نقد الخطاب الدينى»، وهو الختام المسك الكاشف عن كل السمات التى شرحناها وحللناها فى الكتاب أو فى هذه المقدمة. ها هو «الواعظ» يعتلى منبر الخطابة حاملا سيفه الخشبى طارحًا وراء ظهره كل ما تعلّمه فى سنوات حياته المبكرة، ملخصًا لنا وعيه ومستعرضًا فصاحته وبلاغته :

«ولسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهى إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة المسرفة، فهو يحق :

جدلية تضرب فى جدلية لتخرج بجدلية تلد جدلية
تحمل فى أحشائها جنينًا جدليًا متجادلا بذاته مع
ذاتــه، إن صــح التصــور أو التعــبير».

* * *

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - فيما تصور - على «نقد الخطاب الدينى» وعلى «مفهوم النص» وعلى «الإمام الشافعى» بكل هذه الافتراءات، التى بدأت بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن فى القرآن والصحابة، مرورًا بإنكار مبدأ «العلة الاولى» والتهجم على الغيب. وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الدينى المختلفة فى مصر وخارجها. إنه الحصار بهدف القتل، لكن العقل النقدى لا يكف أبدًا عن العمل، فحوّل الخطاب الدينى إلى موضوع للتحليل، وبسلاح النقد وضعه فى حجمه الطبيعى : خطاب مبتذل ركيك، قد ينجح فى قتل الشخص أو فى

حصاره، لكنه أبداً لن ينجح فى إسكات الصوت. ها هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على «نقد الخطاب الدينى» الذى لن يكف أبداً عن النقد حتى تنجلى الظلمة عن العقل، وتتفتح نوافذه للنور.

الفصل الثانى

مشكلات البحث فى التراث

الإمام الشافعى بين القداسة والبشرية

كثير من اللغط الذى أثير حول عقيدة المؤلف، إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهريا من قراءة كتاب : «**الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**»، وهذا أمر غريب ومثير يستحق التأمل والتعليق: إلى هذا الحد تكون الدراسة التحليلية النقدية لفكر واحد من الأئمة جارحة للخطاب الدينى، فيسارع إلى إثارة الشعور الدينى عند العامة، دون أن يدرك أن هذا المسلك يتعارض مع كل الأطروحات السياسية التى يرفعها هذا الخطاب لحشد الجماهير ؟ مفهوم «الصحوة الإسلامية» يفترض تجديدا فى مجال الفكر الدينى يجعله ملائما لحاجات العصر، ويجعله قادرا على الوفاء بتقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التى تشغل الإنسان المسلم فى واقعه من جهة، وفى علاقة هذا الواقع بالعالم من حوله من جهة أخرى، ذلك العالم الذى لم يعد جزائر وتجمعات منفصلة، بل صار فى حكم القرية الصغيرة، بحكم تطور وسائل الاتصال ونقل المعلومات. وهل يمكن تجديد الفكر الدينى دون تناول «تراث» هذا الفكر تناولا تحليليا نقديا، يتجاوز حدود التناول التقليدى ذى الطابع الاحتفالى الذى يكتفى بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة ؟

والتساؤل الثانى الذى يطرح نفسه : هلى الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومن سواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشراً مارسوا حقهم فى الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثًا يستحق منا أن نفكر فيه ونجتهد كما فكروا هم واجتهدوا ؟ أم أن الخطاب الدينى يرفع لواء «الاجتهاد» و «التجديد» بشرط

أن يدور المجتهد والمجدد فى إطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم ؟ والسؤال الثانى يتولد عنه سؤال ثالث - جارح هذه المرة - هل الموقف الدفاعى الذى يحتمى به بعض ممثلى الخطاب الدينى ضد تحليل أفكار الشافعى ونقدها هو فى الحقيقة دفاع عن الشافعى الذى أنجز مشروعه الفكرى فى القرن الثانى الهجرى، وتوفى فى أوائل القرن الثالث، أم هو فى الحقيقة دفاع عن «التقليد» الذى يحتمى باسم الإمام الشافعى بكل ما يمثله فى الضمير الإسلامى من قيمة علمية وفكرية ؟

فى طرح هذا السؤال الأخير ينكشف المستور فى بنية الخطاب الدينى، فهو خطاب يحتمى بالتراث ويحوله إلى « ساتر » للدفاع عن أفكاره هو ذات الطابع «التقليدى» الذى يميل إلى «إبقاء الوضع على ما هو عليه» وذلك فى تعارض تام مع ادعاءاته السياسية . وهنا نكتشف أن الدفاع المستميت موجه للطابع النقدى للخطاب الذى يطرحه الكتاب - خاصة حين يكشف «خطوط» التقليد الخفية الممتدة من القرن الثانى حتى القرن الخامس عشر الهجرى - «النقد» بمعناه العلمى أى المسلح بمنهج تحليل الخطاب هو «العدو» الذى يريد الخطاب الدينى أن يغتاله. ولكى تسهل له عملية «الاغتيال» تلك، يقوم بعملية إضفاء قداسة على الموضوع «خطاب الشافعى»، تنأى به عن أن يكون موضوعا للدرس التحليلى النقدى . لكن عملية «إضفاء القداسة» هذه يراد بها أن تُغَطِّى - فى الحقيقة - أطروحات ذلك الخطاب الدينى، وتدارى تقليديته. إنهم يتصورون امتلاكهم للإمام الشافعى ولفكره وللتراث بشكل عام، ويتصورون بناء على ذلك أنه ليس من حق أحد سواهم أن يكتب عن الإمام الشافعى أو عن غيره من الأئمة .

الدليل على ذلك قول محمد بلتاجي - عميد كلية «دار العلوم» وأستاذ الفقه وأصوله - بين يدي تعليقه على الكتاب «إن .. كتب في صلب تخصصي وهو الفقه وأصوله وهذا ليس تخصصه» (جريدة الشعب، ١٦ إبريل ١٩٩٣، ص٢)، ويؤكد هذا مرة ثانية بقوله .. «إن .. كتب في تخصصات أصول الفقه (الشريعة) وليس اللغة العربية أو الدراسات الأدبية واللغوية، وما كتب فيه هو تخصص لجنة الشريعة، ومن هنا جاء تقريري هذا». وليس الأمر في الحقيقة محتاجا لهذا التبرير، فمن حق محمد بلتاجي، ومن حق كل مهتم بالتراث، أن يعلق على الكتاب وينقده لكن ليس من حق أحد الادعاء باستئثار التخصص، فضلا عن أن الحديث عن «التخصصات» بوصفها مناطق ملكية خاصة حديث يجافي أبسط مبادئ المعرفة العامة، وها هو بلتاجي يضع تخصصات «الفقه» و«اللغة» و«الأدب» في جزر منعزلة . صحيح أنه يتراجع نسبياً عن حق الامتلاك هذا، ولكنه تراجع ينطلق من كون «المتخصص» بالمعنى السالف يمتلك الحقيقة المعرفية المطلقة للمجال الذي يتحدث عنه، يقول : «إنه ليس محرماً على أي باحث أو أي مسلم الكلام أو الكتابة في الشريعة، ولكن عليه فقط إذا أقحم نفسه بدون علم فعليه أن يتحمل المسئولية العملية عن ذلك» .

ولا شك أن هذا كلام أقرب إلى الدقة والموضوعية، باستثناء هذا الجمع بين «الباحث» و«المسلم» في امتلاك حق الكلام والكتابة عن الشريعة. هذا حق الباحثين فقط، من حيث صفتهم تلك - الانشغال بالبحث وامتلاك أدواته - لا من حيث أية صفة أخرى . الشخص «المسلم» لا يحق له أن

يتحدث أو يكتب لمجرد أنه مسلم، وإلا ضاعت الحدود الفاصلة بين «العلم» و«الدروشة» فضلا عن احترام التخصص الذى يبالغ فيه محمد بلتاجى. والخلط هكذا بين صفة «الباحث» وصفة «المسلم» هو بيت الداء فى ثقافتنا الدينية المعاصرة حيث حدود التمايز بين «العلم» و «الوعظ» غير واضحة، إذ كل من يمارس «الوعظ» يسمى عالمًا، وكثيرٌ ممن يحملون ألقابًا علمية يكتسبون شهرتهم بصفة أساسية من ممارسة «الوعظ» سواء فى المساجد أو عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة .

لكن حرص محمد بلتاجى على حق امتلاك التخصص يظل هاجسًا مؤرقًا، وأعتقد أنه هو الذى نقله للدكتور مأمون سلامة - رئيس جامعة القاهرة السابق - الذى طرح علىّ السؤال فى صيغة مُرْبكة حين قال فجأة فى سياق حوارنا حول تقرير عبد الصبور شاهين : «ما العلاقة بين قسم اللغة العربية والإمام الشافعى ؟ عملكم هو دراسة اللغة والأدب فقط، فلماذا تكتب كتابا عن الإمام الشافعى ؟!» (١) وكان من الطبيعى أن يباغتنا السؤال - أقصد الدكتور أحمد مرسى رئيس قسم اللغة العربية آنذاك وأنا - ويربكنا بهذه الصيغة

---

(١) وقع هذا الحوار فى مكتب رئيس الجامعة ، وذلك قبل عرض موضوع « الترقية » على مجلس الجامعة . ولم يكن أحد يدرى أن الدكتور مأمون سلامة كان قد بيّت النية على عرض الموضوع بطريقة مباغتة على المجلس فى غير دورته العادية . كانت هناك جلسة استثنائية لمجلس الجامعة لمناقشة مشكلات « فرع الخرطوم » ، فأدرج مأمون سلامة الموضوع فى هذه الجلسة تحت بند « ما يستجد من موضوعات » .

المفاجئة والاستنكارية فى آن . الدكتور مأمون سلامة أستاذ قانون، وتصور أن الإمام الشافعى مجرد فقيه لا يدرسه إلا المتخصصون فى الشريعة، لكن الدكتور أحمد مرسى أخذ يشرح لرئيس الجامعة بطريقة مبسطة، تناسب المقام بالطبع، أن شاغل قسم اللغة العربية الأساسى هو تحليل «الكلام»، وأن ما كتبه الإمام الشافعى، يدخل فى دائرة «الكلام» الذى يهمنا تحليله . وأن هذا الشاغل يندرج تحت مفهوم علم «تحليل الخطاب» وأنه لا يتعارض مع دراسات من زوايا أخرى لنفس «الكلام»، وسنعود لهذه النقطة تفصيلا بعد ذلك ! يكفى هنا القول إن كلا من محمد بلتاجى ومأمون سلامة، ومن قبلهما عبد الصبور شاهين، توهموا أن الكتاب دراسة فى الفقه والشريعة وذلك استنادًا إلى اسم «الإمام الشافعى» فى عنوان الكتاب، ولم يقرأ الثلاثة باقى العنوان، وهو مركز الدراسة وبؤرة البحث، «تأسيس الأيديولوجية الوسطية».

هذا الدفاع عن حق امتلاك «التخصص» هو فى حقيقته دفاع عن «مناطق» من التقليد يخشى بعضهم أن ينتهكها سلاح التحليل العلمى النقدى، لأن هذا الأخير سيكشف عن «عطن» التكرار، والإعادة دون إفادة، فى كثير من الكتب والبحوث التى تسمى «علمية»، والتى يمنح البعض على أساسها الدرجات، والرتب . ليس الأمر إذن دفاعًا عن الإمام الشافعى ولا دفاعًا عن التراث، بل هو ابتزاز لمشاعر المسلمين الطيبين ليساندوا أصحاب المصالح فى اغتيال المنهج العلمى التحليلى النقدى . والسؤال الآن، أينا أكثر احترامًا للتراث وتوقيرًا له : أولئك الذين يكررونه بآليات الاختصار

والتلخيص اعتماداً على الشروح دون الأصول، أم أولئك الذين يتصدون للأصول فهما وتحليلا ونقداً ؟! الإجابة واضحة، فالفريق الأول لا يفعل أكثر مما يفعله الوارث الكسول بما ورثه - والتراث هو ميراثنا الفكرى من الأسلاف - لأنه يكتفى باستهلاكه بالاعتماد عليه اعتماداً تامًا فيتناقص مع مرور الزمن وتقل قيمته، ومع توالى الأجيال يتناقص التراث ويتآكل حتى الوصول إلى حالة «العَوَز» و «الفقر» الفكرى والعقلى. وهذا حال فكرنا الدينى الآن : أين هو من حيوية تراث القرنين الثالث والرابع، وأين هو من تسامحه وانفتاحه على كل الثقافات السابقة ؟ !

إن الفارق بين الفكر الدينى الحالى والفكر الدينى الكلاسيكى فى عصور الازدهار - وقبل الدخول فى عصور التقليد - هو الفارق بين «التقليد» و «الإبداع»، بين «التعصب» و «التسامح»، بين «الانغلاق» وضيق الأفق من جهة وبين «الانفتاح» الحر الخلاق من جهة أخرى. أما الفريق الثانى من الباحثين (الوارثين) فإنهم يتعاملون مع التراث تعامل الذى يريد أن ينمّى هذا التراث ويضيف إليه ولا يكتفى بمجرد استهلاكه والاعتماد عليه. إن هذا التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد، بل يتجدد بمداومة بحثه ودراسته وتحليله كلما استجدت مناهج واتسعت قدرة العقل الإنسانى معرفيًا على إدراك ما لم يكنْ مدركًا، وعلى القدرة على قياس ما كان من قبل لا يخضع للقياس. إن وحدة المعرفة الإنسانية، واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هى التى تفرض الفحص المجدد وإعادة القراءة الدائمة لاكتشاف ما لم يكن ممكنًا كشفه من قبل فى هذا التراث . وليس صحيحًا أنه لم يترك الأول للآخر شيئًا، وقول عنترة العبسى فى معلقته المشهورة :

هل غادر الشعراء من متردمِ .. أم هل عرفت الدار بعد توهّم .

إنما يتعلق بإشكالية «التعبير» الشعرى، ولا علاقة له بإشكالية «التقدم» الفكرى .

إن المتأخّر يقف على أكتاف المتقدّم، أى يقف على وعى الأسلاف مضافًا إليه وعى عصره . وهو ما يمنحه اتساعًا فى الرؤية لم تكن متاحة للأسلاف. استعارة الوقوف على «الأكتاف» تضيىء هذه الفكرة، فالأعلى يتسع مجال إدراكه، - ولو كان طفلا - أكثر من مجال إدراك من يقف على كتفيه ولو كان رجلا ناضجًا . إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هى «الاحترام» الحقيقى، لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال و «التوقير» الزائف، بل تتجاوز ذلك الى «النقد» الذى يكشف عن ما فى هذا التراث من جوانب ضعف منبعها «تاريخيته». إن الدرس العلمى الحقيقى يكشف «الإيجابى» كما يكشف «السلبى» دون تعصب أو حمية زائفة أو تقديس لفكر بشرى واجتهاد إنسانى .

(١)

والكتاب - كما سبقت الإشارة - ليس دراسة فى فقه الإمام الشافعى من منظور علم الفقه، وإنما هو دراسة فى «نظرية المعرفة» كما يطرحها فكر الشافعى من خلال علم الفقه. علم الفقه الذى «أصله» الشافعى ليس هو موضوعنا، بل الموضوع هو «الأصول» النظرية التى أقام عليها الشافعى وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية. ومرة أخرى ليس

المقصود «الأصول» التشريعية أو الفقهية التى يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد «آليات» التأصيل ذاتها من حيث هى عملية . - أو عمليات - ذهنية، إنها دراسة فى «المنهج» بمعناه الفلسفى، وهو «منهج» لم يطرحه الشافعى طرحًا مباشرًا، وإنما نجده مبثوثًا بطريقة «ضمنية» فى كل كتاباته. ومحاولة الكشف عن تلك الآليات يعتمد على مجموعة من المسلمات التى تحدد منهجية القراءة الكاشفة.

أولى تلك المسلمات، أن أى مجال من مجالات المعرفة ليس مجالا منفصلا عن باقى المجالات الأخرى فى سياق ثقافة محددة، فمجال علم النحو وعلوم اللغة مثلا ذو صلة بمجالات العلوم الأخرى فى الثقافة العربية الإسلامية، صلة قد تكون أقلّ قربًا كصلة تلك العلوم بعلم الكلام والفلسفة. وعلوم الحديث والقرآن هى العلوم المؤسسة الممتدة الصلة بكل العلوم تقريبًا. هذه المَسلّمَةُ هى التى سمحت لنا فى هذا الكتاب أن نضم الشافعى والأشعرى والغزالى فى سياق معرفى واحد، رغم اختلاف المجالات التى ساهم كل منهم فيها. الجامع لهم تلك المنهجية «الوسطية» التى تحدد لكل منهم بطريقته الخاصة - وفى سياق مجاله الخاص - كيفية صياغة الأفكار والمفاهيم.

المسلمة الثانية أن أى نشاط فكرى - فى أى مجال معرفى - ليس نشاطًا مفارقًا لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية - السياسية - الفكرية) التى تشغل الكائن الاجتماعى. والمفكر كائن اجتماعى يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعالٍ عن طبيعته الأساسية تلك. لذلك لا يمكن

النظر إلى فكر الإمام الشافعى بوصفه فكرا معلقا فى فراغ، ولا يمكن التعامل مع «الحقائق» التى يصوغها هذا الفكر بوصفها حقائق طبيعية لا تقبل النقاش أو الرد. الحقيقة الطبيعية نتاج لقوانين حتمية لا تختلف نتائجها إذا توافرت شروطها، وليست كذلك الحقائق المعرفية فى أى نشاط فكرى داخل دائرة العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية) .

وأهم من مناقشة تلك «الحقائق» من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسير لها بردها إلى جذورها الاجتماعية. من هنا أهمية التحليل الاجتماعى الذى يطرح على الفكر أسئلة غير معتادة مثل سؤالنا مثلا : لماذا احتاج الشافعى للدفاع عن «عربية» القرآن ؟ ولماذا ألحّ على الدفاع عن «السنة» ؟ مثل هذه الأسئلة تكشف ما هو ضمنى فى خطاب الشافعى، فنفهم من سياق تحليلات الشافعى التى تثيرها هذه الأسئلة أنه كان يناهض اتجاهات أخرى فى الثقافة لم تصل لنا آراؤها بشكل متكامل، هذا بدوره يطرح أسئلة أخرى تبرز لنا طبيعة الهموم الاجتماعية المحركة لفكر الشافعى والمحددة لآليات خطابه .

المسلمة الثالثة أن منهجية الفكر تكتسب صفة «الصدق» أو «عدم الصدق» من منظور «رؤية العالم» التى تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة فى تفاصيلها وإن تشابهت فى كلياتها. وبعبارة أخرى ثمة منظور كلى إسلامى للعالم لا يختلف عند الجماعات (بالمعنى الاجتماعى أو المعرفى) المختلفة، ولكن تفاصيل هذا المنظور تختلف من جماعة إلى أخرى ؛ فلا يمكن مثلا أن نعتبر أن رؤية العالم عند «المعتزلة» تتشابه فى تفاصيلها

مع رؤية العالم عند «الأشاعرة». وقد يدخل فى رؤية العالم الاعتزالية بلاغيون ونحاة وفقهاء ونقاد، والأمر نفسه ينطبق على الرؤية «الأشعرية» أو «الشيعية» للعالم. وحين نُدْخِلُ «رؤية العالم» فى تحليلنا للفكر يصبح «الصدق» أو «عدم الصدق» أموراً نسبية، أو تاريخية بالمعنى الاجتماعى. وهذا هو الذى يجعل ممكنًا لنا الحديث عن «أيديولوجيات» مختلفة داخل النظام الفكرى الإسلامى، ويسمح لنا بوضع فكر الإمام الشافعى داخل منظومة الإيديولوجية «الوسطية» التى تفترض – منطقيا – أيديولوجيات أخرى تتوسطها .

وكلمة «أيديولوجية» أصبحت كلمة عربية بعد أن تم تعريبها فى مجالات الفكر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والفلسفى، كما فى مجال النقد الأدبى ونظرية الأدب والفن. وهى تعنى «المنظور» الذى يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمحرم والمحلل، بالمعنى الاجتماعى لا الدينى – أى المسموح به المرغوب والممنوع المعيب – بكل ما يتداخل فى بنية هذا المنظور ويشكله من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعى، وهى قوانين ليست حتمية ولا ضرورية كما سبق القولُ. هذه «الأيديولوجية» لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية، لأنها تعيد إنتاجها فى التصورات والمفاهيم التى تحكم وعى الفرد وتوجهه، وكون المصطلح ملتبساً فى ذهن «عوام» المتعلمين وبعض الباحثين بالفكر الماركسى – أو بالشيوعية – فإن هذا نتيجة لتفشى الجهل، ولسيطرة نزعة «الاستسهال» والتعامل مع المفاهيم بما يمكن أن يسمى «الفهم للوهلة

الأولى» . إن مصطلح «أيديولوجية» ليس من إبداع ماركس ولا من نحت الشيوعيين، وإن كان يُعَدُّ مصطلحًا من أهم المصطلحات التفسيرية فى الفكر الماركسى . لكن أيديولوجية التشويه التى يمارسها بعضهم هى التى ربطت فى ذهن الناس بين بعض المصلحات كالأيديولوجية و «الجدلية» وبين الشيوعية. وبما إن الشيوعية فى فهمها العامى والمبتذل بحكم أيديولوجية التشويه أيضًا مذهب إلحادى: فإن هذا الحكم ينتقل إلى تلك المصطلحات المشار، إليها، فيصبح كل من يستخدمها شيوعيًا ملحدًا كافرًا والعياذ بالله، ولعل فى هذا المثال نفسه ما يكشف عن معنى الأيديولوجية بحسبانها وعيًا زائفًا، أى وعيًا لا يتطابق مع الحقيقة .

المسلمة الرابعة : إن كل الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية الفكرية) بين الجماعات المختلفة فى تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية فى شكلها الأيديولوجى . لم يكن ممكنًا ممارسة أى صراع إلا على حلبة الخلاف حول قضايا التفسير والتأويل، أى النزاع على ملكية النصوص والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجهات والمصالح التى تعبر عنها الجماعات الفكرية. إن تناول تاريخ الفكر الإسلامى-بوصفه نزاعًا حول « الحقيقة» يمكن حسمه، هو فى الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجى للتاريخ وللفكر معا، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيرًا متميزًا عن التاريخ الاجتماعى بمعناه العميق، وسيطرة اتجاه فكرى بعينه على باقى التيارات الفكرية الأخرى لا يعنى أن هذا التيار قد امتلك «الحقيقة» وسيطر بها ؛ فقد سيطر «المعتزلة» مثلا فترة من الزمن على حركة

الفكر بمساعدة السلطة السياسية، والخليفة المأمون على قمتها، ثم حدث انقلاب فكرى فى عصر «المتوكّل» جعل السيطرة للحنبلية التى تم إطلاق اسم «أهل السنة والجماعة» عليها ، وهو اسم ذو طابع أيديولوجى واضح لأنه يعنى بدلالة المخالفة - نزع الصفة عن التيارات الأخرى المخالفة .

وهذا يقودنا إلى المَسلّمَةُ الخامسة وفحواها أن سيطرة اتجاه فكرى بعينه لفترة طويلة من الزمن لا يعنى أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات «ضالة» و «كافرة» ؛ لأن هذه الصفات الأخيرة تُعَدُّ جزءًا من آليات الاتجاه المسيطر لنفى الاتجاهات المخالفة. إن السيطرة تتم وفق آليات سلطوية ذات طبيعة سياسية غالبًا، وهى آليات لا علاقة لها بمفهوم «الحقيقة» بالمعنى الفلسفى، لأنها آليات تفرض «حقائقها» فى الوعى الجماعى بعد أن تضفى عليها صفات السرمدية والأبدية. وليس معنى ذلك أن «حقائق» الاتجاهات المخالفة هى «الحقائق» بالمعنى الفلسفى، بل هى أيضًا «حقائق» نسبية، لذلك يجب أن تحتل فى التحليل العلمى مكانة مساوية لـ «الحقائق» التى تطرحها الاتجاهات المسيطرة ، هكذا يتعامل منهج «تحليل الخطاب» مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطى لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار والشهرة من جهة أخرى .

المسلمة السادسة : أن «المستقر» و «الثابت» فى الفكر الدينى الراهن ينتمى فى أحيان كثيرة إلى جذور تراثية هنا وهناك . قد تكون الصلة واضحة بين الآنى الراهن وبين التراثى القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على «الحفر» من أجل رد

الأفكار إلى أصولها وبيان منشئها الأيديولوجي. وحين ينكشف الأساس الأيديولوجي لبعض ذلك «المستقر» و «الثابت» تنتفي عنه أوصاف «الحقائق الثابتة» أو «ما هو معروف من الدين بالضرورة» . إن للأفكار تاريخًا، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى «عقائد» فيدخل في مجال «الدين» ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشرى ذو الطابع الأيديولوجي نصوصًا مقدسة. هذه المُسلَّمَةُ السادسة تكشف لنا عن بعد الصراع الآني بين منهج «تحليل الخطاب» ومنهج القراءات التكرارية التي لا تضيف شيئًا إلى ما سبق ؛ إنه صراع حول «الوعي» الإسلامي الراهن: هل يظل كما هو أسير الترديد والتكرار أم ينطلق إلى آفاق البحث الحرّ القادر على «فهم» التراث والتجادل معه، والإضافة إليه ؟

(٢)

وهنا ننتقل إلى توضيح بعض المصطلحات والمفاهيم التي بدت مستغلقة على أفهام كثير من أهل الاختصاص، فضلا عن أفهام كثير من القراء العاديين :-

المصطلح الأول هو مصطلح «النصّ» وهو مصطلح يستخدم في مجالين معرفيين متداخلين : هما مجال «علم تحليل الخطاب» من جهة، ومجال «علم العلامات» أو السميوطيقا (السيميولوجيا أحيانًا) من جهة أخرى . في مجال علم العلامات يتسع مفهوم مصطلح «النصّ» ليشمل كل نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدى إلى إنتاج معنى كلي. وفي ظل هذا المفهوم يندرج النص اللغوى كما تندرج النصوص غير اللغوية

كالاحتفالات والشعائر والأزياء ومائدة الطعام ونافذة العرض، هذا فضلا عن الفنون السمعية والبصرية كالموسيقى والتمثال واللوحة الفنية، والكاريكاتير.. إلخ. لكن مصطلح «النص» في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدى إلى إنتاج معنى كلى . ويظل التداخل بين المجالين المشار إليهما - السميوطيقا وعلم تحليل الخطاب - قائمًا، وهو بمثابة العلاقة بين الكل والجزء ؛ ذلك أن علم العلامات (السيموطيقا) هو العلم الأشمل الذى يعتبر علم تحليل الخطاب جزءًا منه، وذلك على أساس أن «اللغة» نظام من العلامات تعد دراسته فرعًا من علم العلامات، رغم أنه هو الفرع الذى تأسس عليه الأصل. أو بعبارة أخرى هو الجزء الذى ينبع منه الكل، وتظل العلاقة بين المجالين علاقة تفاعل خصبة تثرى كلا منهما بحيث يصعب فى كثيرٍ من الأحيان الفصل بينهما، إلا على سبيل الشرح والتوضيح كما نفعل الآن .

وفى مجال علم «تحليل الخطاب» - الذى هو مجال انشغال الباحث - ثمة تفرقة فى النصوص بين «**النصّ الأصلى**» و «**النصّ الثانوى**» النص الأصلى فى حالة التراث الإسلامى هو «القرآن الكريم» باعتباره «النصّ» الذى يمثل الواقعة الأولى فى منظومة نبعت منه وتراكمت حوله. والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثانى وهو نص السنة النبوية الشريفة، إذ هى فى جوهرها شرح وبيان للنص الأصلى الأول. وإذا كانت السنة نصًا ثانويًا ثانيًا، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تُعَدُّ نصوصًا ثانوية أخرى من حيث هى شروح وتعليقات إما على النص

الأصلى الأول أو على النص الثانى الثانوى . ولا يجب أن يفهم من وصفنا للسنة بأنها نص «ثانوى» أن ذلك تقليل من شأنها، لأن المصطلح مصطلح وصفى لا يتضمن أى حكم قيمى. وعلى ذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية» والسياق وحده هو الذى يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية، هل هى النصوص الأصلية، أم النصوص الثانوية الشارحة .

فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أى تحولت - بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية - إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعياً فى ذاتها. وقد حدث ذلك فى كل مجالات المعرفة تقريباً، وفى مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير . وهكذا انحصر مجال الاجتهاد فى فهم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها. وتراجع بشكل تدريجى التعامل المباشر مع النصوص الأصلية، وهذا هو الذى يقصده الباحث حين يشير إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول إن العقل العربى الإسلامى ظل يعتمد سلطة النصوص .

وهذا ينقلنا إلى شرح المفهوم الذى يحيل إليه مصطلح «صياغة الذاكرة» فى الحديث عن التراث العربى الإسلامى فى عصر التدوين، وهو القرن الثانى الهجرى على وجه التقريب. والمصطلح مشتق من نظرية «الاتصال الثقافى» التى تتعامل مع الثقافة الجمعية - ثقافة الأمة والشعب أو ثقافة جماعة بعينها - بوصفها وعاءً يمثل ما تمثله «الذاكرة»

بالنسبة للفرد، إنها الذاكرة التى تحفظ للأمة وعيها بذاتها من جهة، وبعلاقتها بما حولها من جهة أخرى. وكما يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على الحفظ والتكرار وتستند فى عملها إلى آلية الاسترجاع والترديد، كذلك يمكن لها أن تتجاوز تلك الحدود وتُنَمِّى فعالية الاستنتاج والتفكير اعتماداً على مبادئ كلية وأصول منهجية . ويتوقف الأمر فى كل حالة على نمط التربية ونوع التعليم الذى يتلقاه الفرد . مثل الفرد يمكن صياغة ذاكرة الأمة وعقلها - أى صياغة ثقافتها - بواحدة من الطريقتين، ويحدث ذلك عادة فى مرحلة انتقال الأمم والشعوب من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين . من هنا يعتبر عصر «التدوين» بمثابة عصر تأسيس الأصول فى تاريخ الأمة، وهو العصر الذى ينتسب إليه خطاب الشافعى والذى شهد صراعًا بين الاتجاهات الفكرية المختلفة حول تأصيل الأصول فى كل المجالات المعرفية تقريبًا .

وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أن هذا العصر يُعَدُّ عصر التساؤلات الكبرى والاختلافات الخصبة العميقة حول قضايا «العقل والنقل» و «الرأى والحديث» و «علوم الأوائل وديوان العرب» .. إلخ.. إنه العصر الذى شهد «مجاز القرآن» لأبى عبيدة معمر بن المثنى و «معانى القرآن» للفراء و«الرسالة» و «الأم» - موسوعة الفقة - للشافعى. وقبل ذلك شهد «الموطأ» لمالك بن أنس. و «الكتاب» لسيبويه وكتابات ابن المقفع فى السياسة والأدب. وبعد ذلك فى القرن الثالث انهمر غيث المؤلفات التى نذكر منها كتب الجاحظ وكثيرا من المؤلفات الفلسفية والكلامية التى ضاعت وحفظت لنا عناوينها

وأسماء مؤلفيها فى «فهرست» ابن النديم . وفى كتابنا عن الإمام الشافعى تحليل لبعض جوانب الصراع على تدوين الذاكرة بين «أهل الرأى» و «أهل الحديث» ، وعن دور الشافعى فى محاولته «التوسط» الذى كشف تحليلنا لخطاب الشافعى أنه فى حقيقته «انحياز» أيديولوجى لمذهب «أهل الحديث». لكن هذا المفهوم الخاص بآليات صياغة الذاكرة الجمعية يبدو غائبًا تمامًا عن وعى الذى كتبوا «تقارير» عن الكتاب .

كان الصراع يدور فى مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافى - الفكرى الاجتماعى - وهل هى « العقل » أم « النقل » ؟ ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن يدور حول مرجعيتين تصورهما العقل الإسلامى متناقضتين، بل كان يدور حول تحديد «أولية» إحداهما دون إغفال أهمية الأخرى، وبعبارة أخرى: كان السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما تكون له الهيمنة والسيطرة على الآخر ؟ هل يتم تأويل «النقل» لرفع تعارضه مع «العقل» ، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك فى صحة استنتاجات العقل ؟ وكان من الطبيعى أن يكون «التأويل» من أهم الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل» فى حين يتمسك أنصار «النقل» بالدلالات الحرفية محاولين قدر طاقتهم وجهدهم «توسيع» مجالات النصوص من جهة، والحرص على «شموليتها» من جهة أخرى. وهذا ينقلنا إلى مفهوم آخر هو مفهوم «سلطة» النصوص، أو هيمنتها وشموليتها .

(٣)

ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن «النصوص» فى ذاتها لا تمتلك أى سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التى يحاول كل نص – بما هو نص – ممارستها فى المجال المعرفى الذى ينتمى إليه . إن كل نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذى يتصور أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة «النصية» لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التى تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعى. من هنا تصح التفرقة بين «النصوص» والسلطة التى يضفيها عليها العقل الإنسانى ولا تنبع من النص ذاته. ومن هنا تكون الدعوة إلى «التحرر من سلطة النصوص» هى فى حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذى يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفى على النصوص دلالات ومعانى خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات . إنها دعوة للفهم والتحليل وللتفسير العلمى القائم على التحليل اللغوى للنصوص داخل القرائن السياقية المعقدة التى شرحها الباحث فى بحث «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» (مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٣) .

والسؤال الذى يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن «سلطة النصوص» هو : أليس هناك من سبيل لا بقاء العقل إلا برفض النصوص ؟ وهو سؤال ماكر خبيث لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى «سلطة النصوص» وهى السلطة المضفاة على النصوص من جانب أتباع «النقل». والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب بديهى

وبسيط، هو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة، والفعالية الإنسانية التى لا فعالية سواها، لفهم النص وشرحه وتفسيره. وليدلنا هؤلاء المدافعون عن «النقل» بتشويه «العقل» والتقليل من شأنه : كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه ؟ لقد قام الإمام على بن أبى طالب فى رده المعروف جدا والمشهور على الخوارج حين قالوا : «لا حكم إلا الله» بتأسيس هذا الوعى الذى نحاول شرحه فقال : «القرآن بين دفتى المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال» . والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير والمغيب تماماً فى الخطاب الدينى المعاصر : أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذى يحدد الدلالة ويصوغ المعنى .

وهذا كله ينفى وجود «تصادم» بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص ؛ وذلك أنه حين تتحول النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة بفعل الفكر الدينى الذى حللناه فى كثير من دراساتنا وأبحاثنا، تتضاءل سلطة العقل . وفى تضاؤل سلطة العقل يكمن التخلف الذى نعانيه على جميع المستويات والأصعدة . فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق قوله فى الفقرة السابقة من أن سلطة العقل هى السلطة الوحيدة التى تفهم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص . والنصوص فى هذه الحالة تصبح مملوكة مِلكية استئثار لبعض العقول التى تمارس هيمنتها باسم النصوص . والحقيقة أن سعى الخطاب الدينى لتكريس سلطة النصوص ولتكريس شموليتها هو فى الواقع تكريس لسلطة عقول أصحابه وممثليه على باقى

العقول. وهكذا تتكرس شمولية تأويلاتهم واجتهاداتهم، فيصبح الخلاف معها كفرًا وإلحادًا وهرطقةً وهي الصفات التي ألصقت بكل اجتهادات الباحث .

. يرتبط بمفهوم «سلطة» النصوص مفهوم «المرجعية الشاملة» للنصوص، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، أو تعبيران عن جانبي مفهوم واحد. وفي تقدير الباحث أن هذا المفهوم ليس مفهومًا دينيًا، بمعنى أنه لا ينتمي إلى مجال الدين والعقيدة، بقدر ما ينتمي إلى التاريخ الاجتماعي للمسلمين . وأقصد بذلك أنه مفهوم تمت صياغته على مراحل متعاقبة وبأساليب وطرائق شتى حتى تم لأبي الأعلى المودودي صكه في مصطلح «الحاكمية» الذي استعاره منه سيد قطب، ومنه يمتح الخطاب الديني المعاصر بكل فصائله واتجاهاته في سعية لإقامة «الحكم الإسلامي» أو الدولة الدينية، على خلاف بين منتجي هذا الخطاب في المصطلحات رغم الاتفاق في المفاهيم .

ولأننا ناقشنا آيات الحاكمية الثلاث الواردة في سورة «المائدة» في دراستنا المشار اليها عن «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني»، نكتفي هنا بمناقشة بعض النصوص القرآنية التي أوردها محمد بلتاجي في تقريره عن كتاب الإمام الشافعي (جريدة الشعب، ١٦ أبريل ١٩٩٣) وقد وردت بالترتيب التالي في التقرير المشار اليه :-

١- وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومنْ يعصِ الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينًا (الأحزاب: ٣٦)

٢- إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلىٰ الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا : سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون (النور : ٥١)

٣- فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما (النساء: ٦٥)

٤- ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (النحل :٨٩)

٥- اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا (المائدة :٣)

٦- وما اختلفتم فيه من شىء فحكمة إلى الله ذلك الله ربى عليه توكلت وإليه أنيب (الشورى :١٠)

٧- تكرار للآية المذكورة فى رقم ٢ .

ولن نلتفت الآن إلى النزعة التعليمية والوعظية التى تمارس سلطتها بشكل مباشر على الكتاب وصاحبه من منظور الأعلى/ أدنى، والأعلم/ الجاهل، والمتخصص/ عديم الخبرة. سنتجاوز مؤقتًا عن آليات الخطاب القمعى لنكشف أنها آليات تستر عوارًا فاضحًا فى «عقل» الخطاب ذاته. النصوص من ١-٣ أوردها بلتاجى ليقرر بها فكرة أن «العبودية» و «الإذعان» و «الانصياع» هى جوهر العقائد الدينية عامة، والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة. يقول بين يدى استشهاده بالنصوص الثلاثة الأولى : «وبديهى أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم الحرفى لمعنى (العبادة) و (الإسلام) والذى لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جدًا منها ....» الخ .

وعلى سبيل السجال – ليس إلا – ما رأى محمد بلتاجى فى عدم انصياع عمر بن الخطاب لبعض أوامر القرآن الكريم، وممارسات النبى صلى الله عليه وسلم، فى إعطاء «المؤلفة قلوبهم» نصيبهم من الزكاة، والمنصوص عليه فى القرآن نصاً لا يحتمل التأويل ؟ وما رأيه فى اجتهاده رضى الله عنه فى عدم إقامة حد السرقة – المنصوص عليه فى القرآن كذلك نصا لا يحتمل التأويل – عام الرمادة ؟ وهل كان عمر بن الخطاب «ينكر» النصوص، كما اتهم بلتاجى الباحث فى حكم متسرع خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها ؟ ولماذا لم ينهض له باقى الصحابة والمسلمون جميعاً ليكفروه على «تعطيل النصوص»، وهى التهمة التى لا يكف «فهمى هويدى» عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك ؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجى ولا هويدى يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن «سلطة النصوص» سلطة مضفاة وليست سلطة ذاتية .

لو تأملنا الآية رقم (١) فى استشهاد بلتاجى ندرك على الفور آفة «الفهم للوهلة الأولى»، ذلك أن الآية تركيب لغوى شرطى عن انتفاء الاختيار من جانب المؤمنين – ذكوراً وإناثاً – إذا قضى الله ورسوله أمراً. الحديث هنا عن المؤمنين فى عصر النبوة والرسول صلى الله عليه وسلم حاضر يحكم بينهم ويقضى، إما بأمر الله مباشرة أو باجتهادة وفهمه . وفى كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به. وهى الدلالة نفسها فى الآية الثانية التى عبرت عن الطاعة بالقول «سمعنا وأطعنا»، أما الآية الثالثة فهى

تشير إلى حالة «الاختلاف» الذى يصل إلى حد «الاشتجار»، ومن الطبيعى أن يكون الحكم هو الرسول، ممثل السلطة العليا الدينية والزمانية فى المجتمع . فى تلك الآيات الثلاث نجد حكم الرسول صلى الله عليه وسلم حكمًا مباشرًا، أى بحضوره الشخصى واستماعه لكل الأطراف بوصفة قاضيًا وحاكمًا. وهذه حالة ليست كائنة الآن، لأن ما هو بين يدى المسلم نصوص - أصلية وثانوية - تحتاج للفهم بإعمال العقل والاجتهاد .

إن «الانصياع» الذى يتحدث عنه بلتاجى ليس إلا قوة الإلزام الاجتماعى المرتهن بوجود الرسول حاكمًا وقاضيًا فى شئون الدين والعقيدة. وفيما سوى ذلك فقد خالفه بعض الصحابة فى «شئون الدنيا» التى قرر عليه الصلاة والسلام فى أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها. ولو صح تحليل بلتاجى لكان من الواجب على المسلمين الانصياع الدائم فى حالة «تأبير النخل» ومنزل الحرب الذى اقترحه الرسول بدلا من حفر الخندق . وعدم «انصياع» عمر بن الخطاب للأوامر القرآنية ينفى نفيًا كاملا صواب الاستشهاد لتكريس مفاهيم «العبودية» و «الانصياع» و «الطاعة» وعدم المخالفة الذى يفضى إلى الخروج عن حد الإيمان فى رأيه .

هكذا نكتشف أن كلام بلتاجى عن «الانصياع المطلق للنصوص المقدسة» يفضى فى الحقيقة إلى الانصياع لقراءته هو للنصوص، وهى قراءة - كما رأينا - تتجاهل أبجديات التحليل اللغوى ناهيك بمراعاة مستويات السياق التى أهونها «أسباب النزول» أحد علوم القرآن المعروفة جدًا، والتى يشير إليها الجميع ولا يكاد أحد يوظفها كواحدة من مستويات السياق .

أما الآيات من (٣) إلى (٧) فيستشهد بها بلتاجى لتأكيد أن المبدأ الذى صاغه الشافعى لشمولية النصوص الدينية لكل مجالات الحياة بقوله : «ما من نازلة إلا ولها فى كتاب الله حكم» مبدأ قرآنى لم يَصُغْه الشافعى، وإنما صاغته النصوص القرآنية ذاتها . يذهب بلتاجى إلى أن هذا المبدأ الذى صاغه الشافعى هو المعنى «الحرفى» - أكرر «الحرفى» للآيات القرآنية التى يستشهد بها . ويحس الباحث بالخجل حين يضطر إلى تذكير أستاذ الفقه وأصوله - وعميد كلية جامعية - أن قول الله سبحانه «ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» يجب أن يفهم على أساس أن عبارة «كل شىء» فى الآية لا تفيد العموم والشمول ، وإنما هى كما يقول علماء أصول الفقه من باب «العام الذى يراد به الخاص». إن الفهم الحرفى الذى يطرحه بلتاجى هو الفهم العامى نفسه الذى يطرحه بعض الصبية الجهال وبعض المتعالمين الذى يتكسبون من هنا وهناك بدعوى «أسلمة العلوم والمعارف». ولو صح هذا الفهم الحرفى المبتذل لتصورنا أن البشر لم يعلموا شيئا على وجه الإطلاق من قبل نزول القرآن . وهذا هو ما يفعله جهال الصبية حين يتصورون أن البشرية قبل نزول القرآن الكريم كانت تحيا فى جاهلية عمياء وفى حيوانية مطلقة . دلالة «كل شىء» إذن تختص بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية، ولا تمتد إلى ما وراء ذلك من معارف طبيعية واجتماعية حصلتها خبرة البشر فى تسيير شئون حياتهم .

والدلالة نفسها تنطبق على الآية رقم (٥) «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا» فالمجال الدلالى للآية

يتمحور كله حول «الدين» وليس «الدنيا» التى كرر الرسول فى أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها. والآية السادسة «وما أختلفتم فيه من شىء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربى عليه توكلت وإليه أنيب» لا يكشف سياقها إلا عن دلالة الاختلاف بين المسلمين وغيرهم «الذين اتخذوا من دون الله أولياء»، وهذا اختلاف مردود إلى الله، أى إلى حكمه تعالى يوم القيامة (انظر الآيتين قبلها فى السورة نفسها) .

وهكذا نجد أن مفهوم «شمولية النصوص» لكل الوقائع يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة . إنه المفهوم الذى يفضى إلى القول بالحاكمية وبتحكيم الفهم الحرفى للنصوص فى كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. إن اعتماد الخطاب الدينى على آيات الحاكمية الثلاث فى سورة المائدة، وعلى تلك النصوص التى استشهد بها بلتاجى، هو من باب التأويل الذى ينتزع الآيات من سياقها ويضفى عليها دلالات لا تنطق بها . وفى ذلك تأكيد لقول الإمام على رضى الله عنه بأن القرآن بين دفتى المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال. هذا هو الوعى الذى يحاول الباحث نشره وإشاعته بين الناس دون تقليل من شأن النصوص الدينية الأصلية، ولا من شأن دلالتها فى سياقها ومجالها . وهذا ما كان موضوع تحليل مسهب فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» . ليس ثمة إذن دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهى الشمولية التى بدأت برفع الأمويين للمصاحف على أسنة السيوف، طالبين الاحتكام إلى كتاب الله فى صراع

اجتماعى سياسى . وهى الخديعة التى وقع فى أحابيلها المحاربون الذين أنهكتهم الحرب رغم أنهم كانو قاب قوسين أو أدنى من الانتصار الحاسم . ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال - عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى - عادوا يطالبون بحكم الله متصورين أن النصوص تحكم حكمًا مباشرًا دون أن يقوم عقل إنسانى بفهمها وشرحها وتفسيرها .

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنسانى حرًّا يتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب . فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية أم تتصادم مع السلطة التى أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها قيودًا على حركة العقل والفكر ؟ إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهمًا علميًا .

إن الدين عامة والإسلام خاصة لا يقوم كما توهم بلتاجى على أساس «القسر» و «القهر» و «الإلزام»، أى لا يقوم على «العبودية» بالمعنى الذى يفهمه أصحاب «الحاكمية» أى بالمعنى الذى يفهمه بلتاجى، وهو معنى ليس بعيدًا عن مفهوم الحاكمية، وإن تحاشى استخدام المصطلح. إن العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والإنسان كما يصوغها القرآن الكريم تقوم على أساس «حرية الاختيار»، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدالة على هذه «الحرية» محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان

عقيدة بعينها يكون مطلوبًا منه «الطاعة» القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغى الأصل أبدًا. إن «الطاعة» فى الإسلام تقوم على «الحب» وهو بُعْدٌ مفقود فى تصور الخطاب الإسلامى المعاصر لعلاقة الله بالإنسان . هذا فضلا عن أن القرآن يصوغ العلاقة بين الله والإنسان فى بُعْد «العبادية» وليس «العبودية» وفى هذا الفارق نحيل القارئ إلى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الدينى» .

وإذا كانت سلطة النصوص سلطة مضافة كما سبقت الإشارة، وإذا كانت شموليتها لكل تفاصيل الحياة مبدأ تاريخيًا تأسس فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين، فالنتيجة التى ننتهى إليها أن إنكار أى من هذين الأمرين أو كليهما لا يعنى اعتداء على العقيدة أو استبعادًا للدين على عكس ما يروج له المبطلون من دعاة السلطة والسيطرة والهيمنة باسم الدين والعقيدة.

(٤)

من هنا تفقد الاتهامات مشروعيتها المعرفية ، وإن كان هذا لا يعنى عدم الالتفات لدلالتها الأيديولوجية . فى مناقشة **عبد الصبور شاهين** للكتاب فى تقريره المشبوه يستشهد بالعبارات الأخيرة فى الكتاب لصيوغ اتهامًا على درجة عالية من الخطورة، فحواه أن الكاتب يدعو إلى نبذ نصوص الإسلام والتحرر فيها ، ثم يتساءل مستنكرًا : « ماذا يريد للأمة بعد أن ألقى بالقرآن والسنة جانبًا ؟ ! » . ويكرر **محمد بلتاجى** الاتهام نفسه متابعًا أستاذه وشيخه ، حين يلخص محتوى الكتاب فى أمرين أولهما

- وأخطرهما بالطبع - « العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به» .

والعبارات التى يستشهد بها كلاهما من الكتاب عبارات منتزعة من سياقها انتزاعًا كاملا جعلها فاقدة لمعناها ولدلالتها . ومن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين ، ولكل من جاء بعده وكرر كلامه دون تثبت ، أن يُسْقِط عليها المعنى الاتهامى الذى يفضى ببساطة وسهولة إلى التكفير .

العبارة كما أوردها عبد الصبور شاهين فى تقريره هى : « وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان فى عالمنا . علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان » .

وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يفهموا أن المقصود بسلطة النصوص نصوص القرآن والسنة . وهذا فهم مغرض تمامًا وخاطئ تمامًا، والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التى يجب التحرر منها هى النصوص الشارحة التى حللها الكتاب على طول صفحاته . والفقرة التى انتزعت منها العبارة السابقة هى :

«هذه الشمولية التى حرص الشافعى على منحها للنصوص الدينية.. تعنى فى التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته» فالحديث هنا عن الشمولية التى أضفاهاالشافعى على النصوص ، وليس عن النصوص ذاتها . هذه الشمولية قد سبق شرحها داخل ثنايا الكتاب شرحًا وافيًا ، وفى هذه الفقرة، التى تعنينا هنا، تلخيص هذه الدلالة الشمولية التى

أضفاها الإمام الشافعى على النصوص الدينية ، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات التالية :

١ - تحويل السنة النبوية - النص الثانوى - إلى نصٍّ مشرع لا يقل فى دلالته التشريعية عن النص الأول ، القرآن الكريم ، وهذا على خلاف ما كان مستقرًا قبل عصره من أنها نصٌّ شارح وبيان .

٢ - توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها وكذلك عدم التفرقة بين « سنة الوحى » وسنة « العادات » .

٣ - ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطًا محكمًا بالنصوص وتضييق نطاقه ، وهو أمر مشروح بالتفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب. وتستمر الفقرة التى تدور كلها حول فكر الشافعى وفكر من تابعه على النحو التالى :

« فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت ، وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع دينى أزلى عليه - كما رأينا فى اجتهاداته فى ميراث العبد ، وفى ميراث الأخت الوحيدة ، وفى مسألة زكاة الغراس (وهى اجتهادات نوقشت بالتفصيل فى ثنايا الكتاب) - أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه خطابه كله . إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعدُ فى نسق متكامل ، ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفَى عليه أبعادًا فلسفية أخلاقية كتب له الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا » .

هكذا ما تزال الفقرة تدور حول فكر الشافعى واجتهاداته - التى من

حق كل باحث الاختلاف معها - تلك الاجتهادات التى انتقلت إلى أبى الحسن الأشعرى ومنه إلى الغزالى. وليس المقصود هنا الأفكار الحرفية وإنما المنهج والطريقة، أى تكريس شمولية النصوص وتقديس الماضى، والسير على منهج الاتباع والنفور من الإبداع. وتستمر الفقرة فى حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها .

« وهكذا ظل العقل العربى الإسلامى يعتمد سلطة النصوص ، بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين - عصر الشافعى - طبقًا لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة - والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقًا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى - كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية » .

ثم يرد بعد ذلك مباشرة النص الداعى إلى التحرر من سلطة النصوص والذى فهمه عبد الصبور شاهين وأشياعة على النحو التالى :

«أول النصوص التى يؤكد على ضرورة التحرر منها : القرآن والسنّة، ولكنه لم يحدد مفهوم هذا التحرر ، ولا حدود هذه النصوص ذات الطابع الأيديولوجى الخاص؟ وماذا يريد للأمة بعد أن تلقى بالقرآن والسنة جانبًا؟» ولا يكتفى عبد الصبور شاهين بإلصاق هذا الفهم بهذا الكتاب وحده ، بل يذهب إلى حد الزعم أن المطالبة بالتحرر من سلطة القرآن والسنة هى النتيجة التى تتكرر فى البحوث كلها. هذا الخلط الذى عمد إليه كاتب التقرير فى فهمة لكلمة « النصوص » مسئول مسئولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام من تقريرة إلى المسجد، فمساجد مصر كلها ، ومنه إلى كثير

من الأقلام التى تؤمن بمنهج « النقل » و« الاتباع »، وتجعل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما أفضى إليه من نتائج ، وما يمكن أن يترتب عليه من أخطار .

المشكلة الى نواجهها هنا فى تأويل عبد الصبور شاهين الذى تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفهم المغرض الاتهامى، ولا القراءة المتربصة اللتين تُفْضيان كلتاهما إلى التشكيك فى العقيدة والاتهام بالكفر والردة . هناك مشكلة أخطر هى مشكلة « عدم الفهم » ؛ لأن مصطلح «النص» من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفى علمى هو «علم تحليل الخطاب». وهو مجال يفرِّق – كما سبقت الإشارة فى الفقرة السابقة – بين الواقعة الأصلية أو النص الأول الذى هو فى حالتنا هنا « القرآن الكريم » ، وبين « النصوص الثانوية » الشارحة التى تراكمت حول النصّ الأوّل ، ومنها النصّ الثانوى الأول وهو « السنّة » النبوية .

ومما يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة « صياغة الذاكرة » فى عصر التدوين ، وهو مصطلح يبدو غائبًا تمامًا فى وعى كاتب التقرير، رغم إشاراتنا إليه فى صلب الكتاب أكثر من مرة ، وصفًا للعصر الذى أنتج الإمام الشافعى فيه خطابه . وهو مفهوم مشتق – كما سلفت الإشارة – من « نظرية الاتصال الثقافى » ، يحلل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين « أهل الرأى » و« أهل الحديث » على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة : هل يتم بناء العقل الثقافى طبقًا لآليات الحفظ والترديد أم وفقًا لفعالية الاستنباط والاستدلال . وبعبارة أخرى هل تكون

« النصوص » هى الإطار المرجعى الأوّلى للعقل الجمعى ، أم يتحدد الإطار المرجعى فى فعالية الاستنباط والاستدلال ؟

النقطة الثالثة فى مسألة «عدم الفهم» أو «القراءة المغرضة المتربصة» أن الحديث كله يدور فى الكتاب عن « سلطة » النصوص لا عن النصوص ذاتها . إنها السلطة التى يضفيها الفكر الدينى على النصوص ، وليس من الضرورى أن تكون نابعة منها . هل كان عمر ابن الخطاب – مثلا – غير مدرك لأهمية النصوص التى تضع « المؤلفة قلوبهم » ضمن من يستحقون نصيبًا من الزكاة ، أو لأهمية النصوص التى تحكم على السارق بقطع اليد؟ هل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام ويطالب بالتحرر من النصوص ؟ ! الإجابة قطعًا بالنفى ؛ لأن عمر بن الخطاب كان ببساطة يدرك سياق النصوص ، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة. حين ننادى بالتحرر من سلطة النصوص تكون دعوة التحرر موجهة « للهيمنة » وللشمولية التى أضفيت على تلك النصوص فى سياق ثقافى حضارى بعينة.

بعد هذا الشرح والتوضيح تتكشف مستويات عدم الفهم من جهة ، والقراءة والتأويل المغرضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من سلطة النصوص » لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يرتد فى النهاية إلى تحويل « فهم » ما لتلك النصوص إلى سلطة شاملة .

(٥)

يكرر الدكتور محمد بلتاجى اتهام عبد الصبور شاهين

حرفيًا، استناداً إلى النص السابق المنتزع من سياقه ، أى أنه يكرر أخطاء عبد الصبور شاهين فى عدم الفهم وفى القراءة المغرضة المتربِّصة ، لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين أنه يستنكر ربطنا فى الكتاب نفسه بين مفهوم الشافعى لشمولية النص وبين مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى المعاصر، ولا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعيبه على هذا الربط من جانبنا. إن مفهوم « الحاكمية »، كما شرحنا تفصيلا فى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الدينى»، مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهو المفهوم الذى طرحه لأول مرة أبو الأعلى المودودى فى الهند وباكستان ، ثم نقله عنه سيد قطب. إنه المفهوم الذى يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « أنتم أدرى بشئون دنياكم ». واعتماد الخطاب الدينى فى تكريس مفهوم « الحاكمية » على الآيات الواردة فى سورة المائدة، هو من باب التأويل الذى ينتزع الآيات من سياقها ويضفى عليها دلالات ليست لها . لقد تعرضنا لتحليل هذه الآيات فى دراستنا عن « إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى ، مجلة القاهرة ، يناير ١٩٩٣ » كاشفين أن معنى « الحكم » الوارد فى الآيات هو الفصل بين المتخاصمين ، أى أنه الحكم بالمعنى اللغوى لا بالمعنى الاصطلاحى الذى يعنى النظام السياسى للحكم . لكن الدكتور البلتاجى يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المذكورة وبأمثالها، كان الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يقم بتحليلها .

وإذا كان لـ محمد البلتاجي عذره لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعي» وإن كان قد اكتفى به دليلا على صحة كل اتهامات عبد الصبور شاهين ، فإن عبد الصبور شاهين لا عذر له لأنه قد قرأ الإنتاج كله. ومن المفترض لقارئ الإنتاج كاملا أن يتعامل معه بوصفة نصًا واحدًا يفسر بعضه بعضًا ؛ لأن ما أُجْمِلَ في كتاب أو بحث يكون مشروحًا شرحًا تفصيليًا في بحث آخر أو كتاب آخر. وإذا كان عبد الصبور شاهين قد أدرك أن للباحث مشروعًا فكريًا يقوم على دعامتي « التراث» و«التأويل»، فقد كان ينبغي عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفة كلا موحدًا. لكنه بدلا من ذلك اعتبر ذلك عيبًا فادحًا في إنتاج الباحث ، ولم يدرك أن العيب يقع في جانبه هو لأن قراءته مبتسرة متربصة كيدية .

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص كما هو واضح دعوة للتحرر من « سلطة » أضفاها بعضهم على هذه النصوص ، حين جعلوها نصوصًا ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. وهي دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي والقرائن السياقية المعقدة للنصوص والتي تم شرحها كاملة في بحث « إهدار السياق » . لذلك يصبح تكرار عبد الصبور شاهين للاتهام تعليقًا على بحوث ودراسات أخرى تكرار من باب تأكيد الحكم بالكفر والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقالة : ثقافية التنمية وتنمية الثقافة «مجلة القاهرة ، العدد ١١٦ ، ١٩٩٠ م» قائلا : « ولسوف نرى أنه يعني بالنصوص ما يشمل القرآن والسنة ، وهي دعوة خطيرة تكررت كثيرًا في مواضع أخرى ، يريد بها نفي العلاقة بين

العقل والنص القرآني بخاصة ، مستخدمًا المزيد من المغالطات ، وتزييف المفاهيم ، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال ».

والحقيقة أن المغالطات وتزييف المفاهيم تسيطر على أحكام عبد الصبور شاهين ، فليس هناك دعوة للتحرر من النصوص ، بل من سلطة النصوص وهى السلطة التى أضفاها الشافعى والفكر الدينى على النصوص، كما سبق أن شرحنا . ودعوتنا هى الدرس العلمى الذى يحدد مجال فعالية النصوص تحديدً دقيقًا بعيدًا عن الاستشهاد العشوائى بها خارج السياق المُحَدِّد لدلالتها .

نطالب فى كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شئون الدنيا - التى نحن أدرى بها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم - وبين ما هو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهمًا علميًا وتحديد المجال الخاص بها . وهذا بالضبط هو معنى العبارات التى اقتبسها عبد الصبور شاهين من « ثقافة التنمية وتنمية الثقافة »، وأضفى عليها من عنده الدلالات المفضية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة : « ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرًا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى، فينتج المعرفة التى يصل بها إلى مزيد من التحرر ، فيصقل أدواته ، ويطور آلياته ». إنها دعوة لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية، وليتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب ... إلخ. فهل يتصادم ذلك مع النصوص الدينية ؟ أم يتصادم مع السلطة التى أضفاها بعضهم

بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها إلى قيود على حركة العقل والفكر ؟ !

(٦)

إذا كان كل من عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجى قد وافق الآخر فى مسألة العداوة الشديدة للنصوص، وكراهية القرآن والسنّة، والدعوة للتحرر منهما » فقد انفرد بلتاجى باتهام آخر فحواه : « الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى »، وهو اتهام ينطلق مما سبقت الإشارة إليه من دعوى « الاستئثار » بالتخصص بوصفه « منطقة نفوذ » محمية لا يجب الاقتراب منها إلا بإذن خاص . هذا فضلا عن أنه اتهام يعكس جهلا مفضوحًا بموضوع الكتاب ، الذى هو بحث فى «الأيديولوجية» الضمنية التى يمكن الكشف عنها من خلال تحليل خطاب الشافعى .

لكن الجهل الفاضح بموضوع الكتاب، وبمنهج التحليل وإجراءاته، لم يمنع الدكتور بلتاجى من «التعالم» على الكتاب وصاحبه مستشهداً بالنصوص القرآنية – التى سبق لنا تحليلها وكشف أخطاء الفهم للوهلة الأولى من جانب بلتاجى – شأن جميع الوعاظ وخطباء المساجد ، وذلك لكى يؤكّد « سلطة النصوص » ومرجعيتها الشاملة .

وفى هذا الاستشهاد الذى يتجاهل مستويات السياق، وأبسطها سبب النزول من جهة ، وسياق التركيب اللغوى من جهة أخرى ، يكشف بلتاجى عن نزعة استعلائية فجّة، يتوهم صاحبها أن هذه النصوص القرآنية مجهولة للمخاطَب . ويعبّر عن هذه النزعة بطريقة يتصور أنها ساخرة فيتساءل « فهل مرت عليه هذه النصوص – وما يماثلها – أم أنه

يجهلها ؟» ثم تتحول السـخرية إلى اتهام صريح بالكفر حين يجيب عن تساؤله قائلا : « الظاهر أنه يعرفها ويُنكرها » .

وإذا كان مثل هذا ما يذهب إليه بعض الصبية من الجهال وبعض المتعالمين ، فقد كان حريًا بمن يحتل موقع بلتاجى أن يربأ بنفسه، احترامًا لموقعه الأكاديمى على الأقل، عن النزول إلى هذا المستوى . ولكن للرجل عذرًا أقبح من الذنب ، لأنه كتب تقريره في عجالة من أمره مناصرة لأستاذه، من منطلق قبلى جاهلى، لكى يقدمه لرئيس الجامعة آنذاك - مأمون سلامة - مبررًا له قرار «رفض الترقية» الذى كان مضمرًا فى نفس رئيس الجامعة. إنه منطق «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا» مُفْرَغًا من الدلالة الإسلامية الناصعة التي أضفاها النبى على هذا القول حين سُئل عليه السلام : كيف ننصره ظالمًا ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : بأن تكفَّه عن ظلمه . ولقد كشف هذا المنطق القبلى الجاهلى عن وجهه جليًا فى قول بلتاجى : « وأنا إذا كنت قد أعددت تقريرًا بسيطًا من تسع صفحات عن إنتاج واحد له ، فإن بقية إنتاجه تحتاج لكتاب كامل ملىء بآلاف الأخطاء البديهية فى علم أصول الفقة » .

هكذا أوقع الرجل نَفْسه بنفسه ، فالإنتاج ليس فى «علم أصول الفقه»، ولو كان قرأ التقارير الثلاثة فقط عن الإنتاج - دون الإنتاج نفسه - لاكتشف بنفسه عملية التزوير الفاضحة التى يقوم بها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لو كان قد قرأ « نقد الخطاب الدينى » فقط لكان قد أدرك أننا قمنا بتحليل مفهوم «الحاكمية» تحليلا تاريخيًا كاشفًا عن أساسه

الأيديولوجى فى التاريخ الاجتماعى السياسى. ولو كان الرجل قد قرأ بالإضافة إلى ذلك بحثنا «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى»، لاكتشف أن آيات الحاكمية التى استشهد بها محللةٌ تحليلا منهجيًا فى هذه الدراسة .

لكن ما للرجل والقراءة ، وماله واتباع الحق ، إنه من أتباع الرجال والقائلين : « اعرف الحقَ بالرجال ولا تعرف الرجال بالحق » أولئك الذين يفسدون فى الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا. وما أسهل على أمثال هؤلاء « التعالى » و« التعالم » و« التكفير » ؛ لأنهم يظنون أنفسهم فى حماية من هو أكبر وأعظم . أليس بلتاجى فى حماية « شاهين » وهذا الأخير تحميه مؤسسات ودول وأموال ، فلماذا لا يتبع صاحبة – أو بالأحرى حاميه – فى « التكفير »، وذلك حين يقرر فى بساطة متناهية وبرودة يحسده عليها الجلادون أن مؤلف الكتاب يعرف النصوص ولكنه « ينكرها » .

هكذا وكأن الأستاذ الدكتور السيد العميد بلتاجى لا يعلم أن «إنكار النصوص القرآنية» هو إنكار لما يُعلَم من الدين بالضرورة . وكما كان الأمر سهلا عليه مناصرة لأستاذه وحاميه ، فما أسهله على تلاميذه ومريديه الذين تصدوا فى المساجد والمحاكم لتأليب العامة لمحاكمة الكاتب سعيًا إلى قتله. ولقد بلغت الوقاحة الفكرية والسفالة الأكاديمية بأحدهم إلى حد الدعوة دعوة صريحة داخل أروقة الجامعة لاحتقار الكاتب ومقاطعته وتأليب طلابه عليه، فى حرب «قذرة» تستخدم الكلمة المطبوعة بدلا من الجنزير والمطواة والقنبلة.

إن ما يسميه بلتاجى « الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى

والأصولى » اتهام ناتج كما قلنا عن عدم فهم لموضوع الكتاب ، وعن عدم إدراك لمنهج التحليل وإجراءاته . لذلك يقتبس بلتاجى النتائج مُغْفلا المقدمات التى أفضت إليها، ومتجاهلا لها تجاهلا تاماً . ولأن هذه النتائج لا تتفق مع قناعاته الأيديولوجية - أو بالأخرى مع محفوظاته عن التراث - يقفز منها إلى أحكام ذات طابع تقريرى وعظى إنشائى ، ولكنها تتسم بالإضافة إلى ذلك بالحدة والقطع واليقين والحسم ، لأنه يتصور - بعقله غير الأكاديمى - أنها القول « الفصل ». فى تحليلنا لمفهوم « القياس » فى خطاب الإمام الشافعى وصلنا إلى نتيجة فحواها أنه مفهوم يعكس « رؤية للعالم » « تجعل الإنسان مغلولا ومقيداً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية .» . وفى هذا التحليل أدركنا علاقة التشابه التى تنطوى عليها رؤية الإمام الشافعى للقياس مع مفهوم « الحاكمية » فى الخطاب الدينى المعاصر « حيث يُنْظر لعلاقة الله بالإنسان من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان » .

يقتبس الدكتور محمد بلتاجى تلك النتيجة ويُغْفِل عامداً المقدمات التى أنبنت عليها ، وذلك فى عجلة تمكنه من الوصول إلى الحكم المطلوب ، حيث يقول . » وبدهى أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم « الحرفى » - مرة أخرى « الحرفى » - لمعنى (العبادة) و (الإسلام). والذى لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً ».

وهنا جانب الصواب الدكتور العميد من عدة زوايا : الزاوية الأولى أننا بصدد الحديث عن رؤية الشافعى للعالم والإنسان ، أى بصدد الحديث عن مفاهيم الشافعى الفكرية التى، كشفنا عن عناصر تشابه بينها وبين رؤية العالم فى الخطاب الدينى المعاصر . ويحتاج الدكتور العميد أن يقرأ قليلا حول مفهوم « رؤية العالم » الذى يعتمد عليه تحليلنا السابق. الزاوية الثانية أن السيد العميد يوحّد بين فهم الشافعى للنصوص - الذى يتماهى معه ويتطابق فهم السيد العميد - وبين الدلالة « الحرفية » للنصوص المقدسة. وهو تطابق خطير يلغى المسافة المعرفية بين « الفهم » - وهو عملية بشرية نسبية - وبين « القصد الإلهى » ، أى يوحّد بين « الفكر » و« الدين ». وهذا التوحيد تعرضنا له بالتحليل والنقد فى كتاب « نقد الخطاب الدينى » الذى لم يقرأه السيد العميد

والزاوية الثالثة التى جانب فيها الصوابُ السيد العميد، أن العقائد - وعلى رأسها العقيدة الإسلامية - لا تقيم العلاقة بين « الله » و« الإنسان » على أساس « العبودية » بالمعنى المتعارف عليه ، والذى يندرج فى حقله الدلالى « الانصياع » و« الانقياد » . إن العقيدة الإسلامية خاصة تمنح الإنسان حقه كاملا فى اختيار ما يشاء من العقائد ، والنصوص الدالة على ذلك محفوظة معروفة . ولا نريد أن نُقلّد العميد فى استعراض محفوظاتنا من النصوص القرآنية ؛ لأن الطالب البليد يستطيع أن يجمع ما يشاء من النصوص بالعودة إلى « المعجم المفهرس » . النصوص الإسلامية تؤكد مفهوم « الحرية » من الألف إلى الياء ، و« الطاعة » التى يلتزم بها الإنسان

حين يختار عقيدته تظل طاعة أساسها الحرية الأصلية . فإذا كانت «الطاعة» فرعًا على حرية الاختيار، فليس من المعقول أن يؤدى الفرع إلى زوال الأصل المؤسس له .

وهناك فى النصوص الإسلامية - وفى التراث الفكرى الإسلامى - كثيرٌ مما يمكن أن يؤسس العلاقة بين « الله » و« الإنسان » على أساس «الحب» ، والنصوص كذلك أكثر من أن نشير إليها وأشهر . والقرآن الكريم - أخيرًا - يصوغ العلاقة فى بُعد « العِبَادية » وليس « العبودية » . ولو كان الدكتور بلتاجى أتعب نفسه قليلا - من باب التثبت - وقرأ الفصل الأول من « نقد الخطاب الدينى » لوجد تحليلا لغويًا وثقافيًا للفارق بين «العبادية» و« العبودية » .

بالإضافة إلى كل ما سبق يُغْفِل الدكتور بلتاجى إغفالا تاما سياق التحليل الذى أفضى إلى النتيجة السابقة عن رؤية الإمام الشافعى لعلاقة الله والإنسان. وإغفال السياق يجعل من السهل عليه الوثب إلى الأحكام التى تقنع قارئه بمخالفة الكتاب للعقيدة ومصادمة دلالاتها المستنبطة من التأويل الحرفى للنصوص الدينية .

والسياق هو رفض الإمام الشافعى للاستحسان الذى اعتمد عليه فقهاء آخرون قبل الشافعى مثل مالك وأبى حنيفة. ويعتمد الشافعى فى رفضة للاسحسان على مجموعة من المقولات أهمها : أن الاستحسان يمكن أن يفضى إلى تعدد الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان والمكان : « فيقول كل حاكم فى بلدٍ ومُفْتٍ بما يستحسن ، فيقال فى الشىء الواحد

بضروب من الحكم والفتيا » . ويقرن الشافعى بين هذه التعددية فى الفتيا والاجتهاد وبين « التنازع » المنهى عنه فى القرآن الكريم. واستناد الشافعى إلى القرآن لرفض الاستحسان استناد فيه نظر ، وإنما أراد الشافعى أن يجعل من « الاستحسان » شيئًا مكروهًا بهذا الاستشهاد من جهة ، وبقوله من جهة أخرى : « من استحسن فقد شرّع»

ولكى يقبّح الشافعى مبدأ « الاستحسان » تقبيحًا نهائيًا – لحساب «القياس» المكّبل – يعود إلى مبدئه الأثير عن وجود أحكام لجميع النوازل فى النصوص الدينية. ويؤكد هذا المبدأ بالاستناد إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة ، قول الله تعالى : « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » ، وينتهى الشافعى إلى الحكم بأن كل « من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون فى معنى السُّدى . وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى». و«السدى» بحسب شرح الشافعى هو «الذى لا يؤمر ولا ينهى»؛ أى الحيوان. ويواصل الاستنتاج : « وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال ... ولا يقول بما استحسن ، فإن القول بما استحسن شىء يحدثه لا على مثال سابق » . فى هذا السياق تم الحكم على رؤية الإمام الشافعى للعالم والإنسان ، وهى رؤية تكبّل الاجتهاد داخل دائرة «القياس» المشدود دائمًا إلى « المثال السابق » لا يكاد يفارقه .

والغريب أن الشافعى الذى يرفض الاستحسان لما يفضى إليه من تعدد واختلاف يقبل هذا « الاختلاف » فى حدود اختلاف القائسين ، بل ويدافع عن هذا الاختلاف دفاعًا مجيدًا ومحيّرًا فى الوقت نفسه (ص ١٠٦ من الكتاب) . وهذا يدفع إلى التساؤل عن هذا التردد فى استخدام

« الاستحسان » وتفضيل « القياس » عليه، رغم أن كلا منهما يفضى إلى الاختلاف والتعددية . والتساؤل مشروع ، ولكن من منظور التعامل النقدى مع التراث ومع الفكر الفقهى والأصولى .. ولكنه ليس مشروعًا من منظور تقديس التراث وتقديس الأئمة والتوحيد بين اجتهاداتهم وبين العقيدة نفسها. والتفسير الذى طرحناه فى محاولة للاقتراب من إجابة التساؤل السابق هو حرص الشافعى على شمولية « النصوص » ، يستوى فى ذلك القرآن والسنة والإجماع . وهو بحسب تحليلنا حرص يكشف عن أيديولوجية خاصة تختلف عن أيديولوجيات أخرى داخل منظومة الفكر الإسلامى . والأدلة على ذلك عديدة مستفيضة داخل الكتاب ، وهى أدلة يتجاهلها تقرير البلتاجى تجاهلا تامًا متبعا منهجية «التَّصيُّد» نفسها، وانتزاع الجمل والعبارات من سياقها، فضلا عن الوقوف عند النتائج دون عرض المقدمات تهويلا للأمر وتزويرًا على القارئ العادى .

(٧)

حين نذهب إلى أن « السنّة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدرًا ثانيًا من مصادر التشريع » يتعالم الدكتور بلتاجى على الباحث مستخدمًا لغة مبتذلة لا يصح التعامل بها، وذلك حين يقول : « وهذا كله ضلالات متتابعة وجهالات متراكمة من المؤلف لبدهيات الإسلام ؛ لأن السنّة منذ عصر النبى صلى الله عليه وسلم كانت هى المصدر الثانى بعد القرآن الكريم ». ولو تأمل بلتاجى قليلا لوجد أن عبارتنا السابقة ليست إلا صياغة لما قرره الشافعى نفسه من اختلاف الناس حول بعض السُّنن النبوية التى لا أصل لها فى القرآن الكريم ، فى

حين أنهم اتفقوا على السنن التى لها أصل فى القرآن ، سواء تلك التى تكرر أحكام القرآن ، أوالتى تبين مجمله وتوضح غامضه وتخصّص ما ورد فيه مورد العام ، وهذا كله مشروح فى الكتاب . ولو كانت السنّة - على ما يزعم بلتاجى - متّفقًا على حجيتها واستقلالها بالتشريع لما احتاج الأمر من الإمام الشافعى كل هذا الجهد الفكرى، سواء فى « الرسالة » أو فى كتبه الأخرى التى ضمّنتها مجموعة « الأم » . والشافعى فى رده على الذين ينكرون استقلال السنة بالتشريع لم يستخدم لغة بلتاجى القطعية . ولو كان الأمرعلى مستوى الوضوح والقطع واليقين الذى يدّعيه بلتاجى لاكتفى الإمام الشافعى بوصف رأى المخالفين بالجهل والضلال وكل الأوصاف التى تكرم بلتاجى على الباحث بها .

إن الشافعى هو الذى صاغ كل الأدلة التى يسوقها بلتاجى للتدليل على أن « السنة » مصدر ثانٍ من مصادر التشريع . وليس كلام الشافعى ولا أدلته يقينًا مطلقًا معلومًا من الدين بالضرورة ، وذلك لأنه صاغ تلك الأدلة ردًا على مفكرين وفقهاء آخرين كان لهم موقف من « السنّة » مخالف لموقف الشافعى . وسيادة اجتهاد الشافعى وهيمنته فى حيز « علم أصول الفقه » ظاهرة تاريخية ، أى ظاهرة يمكن تتبع أسبابها وعللها فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين. ذلك أن هذا الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية منطق اليقين المطلق والحقيقة التى لا يمكن أن ينالها النقد .

لم يتعب بلتاجى نفسه فى تتبع الكيفية المعرفية المرهقة التى عاناها الشافعى لكى يؤسس مفهوم « السنّة » وحيًا ، إذ كان عليه أولا أن يصوغ

مفهوم « العصمة » صياغة إطلاقية تعنى انعدام الخطأ انعداماً تاماً من جانب الرسول عليه السلام . وهذا مفهوم تناقضه النصوص القرآنية التى نزلت فى سياق عتاب للنبى قاسٍ فى بعض الأحيان ، فضلا عن كثير من الروايات التى خطأت بعض اجتهاداته عليه السلام . وكان على الشافعى ثانياً أن يجد لمفهوم « السنّة » سنداً من القرآن، فكان تأويله للحكمة إذا جاءت معطوفة على القرآن بأنها « السنّة »، وهو تأويل يأباه السياق فى كثير من الأحيان . وكان عليه ثالثاً أن يجعل مفهوم « الإلقاء فى الروع » الوارد فى بعض الأحاديث مساوياً لمفهوم « الوحى »، وذلك لكى يجعل » السنّة » وحياً من درجة القرآن نفسها .

غير أن أخطر ما قام به الشافعى – ولم يلحظه بلتاجى فى الكتاب – توسيع مفهوم « السنّة » ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فصار كل « قول » قاله النبى عليه السلام « وحياً » . وقد تم هذا «التوسيع» الذى ألغى بشرية الرسول إلغاء شبه تام اعتماداً علـى تأويل قوله تعـالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » ، وهو تأويل لا يستقيم للشافعى ولا لغيره . لأن الضمير «هو» لا يعود إلى الضمير المستتر فى الفعل « ينطق »، ولا إلى مصدر الفعل« النطق»، بل يعود إلى « القرآن » الذى كان يكذّب به مشركو مكة أنه من عند الله. ولأن هذا التكذيب يتضمن تكذيباً لمحمد عليه السلام فى دعواه، فقد جاء رد القرآن مشتملا على نفى الكذب عن محمد « وما ينطق عن الهوى » وعلى إقرار حقيقة القرآن بأنه وحى من الله « إن هو إلا وحى يوحى. علمه شديد القوى » . (انظر تفسير الطبرى ، الجزء ٢٧ ، ص : ٢٥)

هل كان الأمر يحتاج إلى كل هذا الجهد من الإمام الشافعي، لو كان الأمر « من بدهيات الإسلام » كما يقول بلتاجى ببساطة يحسده عليها الإمام الشافعي نفسه ؟ ! لكن هذا هو الفارق بين « الأئمة » والعلماء الحقيقيين ، وبين « علماء » السمت والهيئة والزى والشارة والألقاب . ينتج الأولون ما ينتجون من علم ووعى، وبالمكابدة والبحث ومناقشة الخصوم، بينما يعتمد الأخيرون على ما أنتجه الأولون دون إضافة ، بل دون أن يرقى وعيهم إلى إدراك وسائل الاستدلال والاستنباط التى اعتمدها الأسلاف. ومع انعدام الوعى هذا لا مجال للنقد والتحليل، بل كل نقد وتحليل من منظور الخَلَف المُسْتَهْلِك فقط لفكر السلَف إنما هو « هرطقة » وطعن فى الأئمة . لقد صار فكر « الأئمة » - في وعى المقلّدين - « دينًا » ، يستوى فى ذلك أن يكون المقلِّد نجمًا تليفزيونيًا يفتى الناس فى كل شيء ، وأن يكونَ عميدًا لإحدى الكليات ، أو أن يكون استاذًا مساعدًا ، ناهيك أن يكون سمّاكًا أو صبيًا جاهلا من « أمراء » الجماعات ، فلا فرق لأن « التقليد » حجاب على العقل الذى هو أخصّ خصائص إنسانية الإنسان .

إن كلمة « السنة » كلمة موجودة فى اللغة العربية ، لكن انتقالها من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولى لم يحدث فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم كما يزعم بلتاجى وغيره. وقول النبى لمعاذ بن جبل حين أرسله لليمن : بم تحكم ، أو بم تقضى - وليس السؤال عن الحكم بالمعنى السياسى بل عن الحكم بمعنى القضاء والفتيا - وكذلك إجابة معاذ بأنه يقضى أولا بما فى كتاب الله ، ثم بما فى سنّة رسول الله إن لم يجد فى كتاب الله حكمًا ، ثم باجتهاده إن لم يجد فى سنة الرسول - كل ذلك لا

يعنى أن مصطلح « سنة النبى » كان محمّلا بالدلالات التى نجدها فى خطاب الشافعى . كان المصطلح يستخدم مجرداً من الإضافة فيعنى الطريقة والعادة المتبعة ، وكان يستخدم مضافاً فتحدد الإضافة دلالته . وعلى ذلك فقول معاذ أنه يحكم أو يقضى بما فى سنة رسول الله إن لم يجد فى كتاب الله حكماً لا يعنى أن سنّة النبى وحى بقدر ما يعنى أن ما كان يقضى به الرسول هو « السنة » والعادة المتبعة المقبولة .

إن قراءة واقعة « معاذ بن جبل » بأثر رجعى ، أى بعد أن أسس الشافعى مصطلح السنة بالشكل المشروح فى الكتاب ، هو المسئول عن هذا الالتباس فى الأذهان. ولأنه التباس متجذّر فى التاريخ الفكرى والاجتماعى تحول إلى « حقيقة » لا يصح المساس بها .

ومحاولة تفكيك بنية هذا الالتباس برد عناصره إلى السياق التاريخى الاجتماعى الفكرى لنشأة الأفكار وتطورها واحدة من الإجراءات المنهجية التى يعتمد عليها الكتاب . لكنها منهجية يعجز الفكر التقليدى ، أو بالأحرى الفكر « المقلّد » ، عجزاً تاماً عن الإلمام بها فضلا عن استيعابها ونقدها . ولا يبقى أمامه حينئذ إلا حيلة العاجز : القذف والهجو والتطاول والمغالطات و « التعالم » الزائف ، الذى يستند إلى المستقر والشائع بالمعنى العامى والمبتذل . إنه محاصرة « المعرفى » بسياج المعروف، وطعنه بأيديولوجيا الشائع والمستقر ، وذلك لأن « المعرفى » يغامر بالدخول فى منطقة « المحظور » اجتماعياً وفكرياً .

وهذا المحظور يتجلى فى حقيقة ينكرها الحس الدينى الفطرى،

ويدافع عنها أصحاب المصالح بأقسى وأقصى ما يستطيعون : تلك هى أن الرسول صلى الله عليه وسلم حامل رسالة بلغها عن ربه هى القرآن ، وفى هذا « البلاغ » يكمن الوحى . أما سنته صلى الله عليه وسلم فمنها ما هو شرح وبيان ومنها ما هو اجتهاد ، وفى هذا القسم الأخير اختلف المختلفون. وما فعله الإمام الشافعى إزاء هذا الاختلاف هو أنه أدمج كل العناصر فى مفهوم كلى وضعه فى المستوى نفسه المقدس للوحى ، أى لكلام الله سبحانه وتعالى . وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيًا ، واختفت الحدود والفواصل بين « الإلهى » و« البشرى »، ودخل الأخير دائرة « المقدس » .

وليس المهم هنا أن تكون النتائج المشار إليها نتائج مقصودة للإمام الشافعى، قصد إليها قصداً وعمد إليها ، لأن منهج تحليل الخطاب لا يدخل فى « الضمائر » و« النيات »، ولكن المهم أن الخطاب يفضى إلى تلك النتائج ، وأنها نتائج استقرت فى الوعى الإسلامى، واكتسبت صفة « الحقيقة » مع أنها نتائج لفكر بشرى . الأخطر من ذلك أن هذه النتائج المشار إليها تمارس تأثيراً فى حجب الوعى الإسلامى عن تاريخيته وتعوقه من ثم عن قراءة ذاته قراءة مستبصرة ناقدة . والأشد خطورة من كل ما سبق أن تلك النتائج تتصادم مع طبيعة مفهوم الوحى فى الإسلام ، وهو مفهوم مغاير للوحى فى الأديان الأخرى .

(٨)

ولأن البحث العلمى لا يكتفى بالتحليل وينزع كذلك إلى التفسير ، فقد

كان من الضرورى إثارة التساؤل عن سر انحياز الخطاب الشافعى لمنحى «أهل الحديث» ضد « أهل الرأى »، خلافًا للاعتقاد السائد بأنه « توسط » بينهما من خلال منهج « توفيقى » . ولأن الإمام الشافعى قدّم فى خطابه ما هو أكثر من مجرد « الانحياز » لفريق ضد فريق ، فقد كان التساؤل عن سر الحرص على تدشين « السنّة » نصًا مشرّعا تساؤلا مشروعًا. ومره أخرى ليس الحديث عن « الانحياز » حديثًا عن هوى شخصى بقدر ما هو حديث عن موقف فكرى فى سياق صراع بين اتجاهات ورؤى فكرية مختلفة .

وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة «المضمر» فى بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه ، ولذلك ينحل إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية تفضى محاولة الإجابة على كل منها إلى اكتشاف جانب من جوانب الخطاب. لذلك بدأنا بالتساؤل : لماذا كانت « عربية » القرآن فى حاجة إلى دفاع من الإمام الشافعى ؟ وقد قادت محاولة الإجابة عن هذا السؤال إلى سؤال آخر : هل هو دفاعٌ عن « العربية » أم دفاع عن اللهجة « القرشية » التى استقرت لهجة معتمدة – أو حرفا – فى قراءة القرآن بعد استبعاد الأحرف الأخرى المذكورة فى حديث الأحرف السبعة . وهذا التساؤل الثانى أدخل البحث فى إشكاليات النزعة « القرشية » التى أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامى، ونجحت عشية وفاة النبى صلعم فى واقعة « السقيفة »، ثم فى حروب الردة ، والصراع بين على بن أبى طالب وخصومة فى موقعة «الجمل» أولا و« صفين » ثانيًا، بعد أن انتقل الصراع بعد السيادة القرشية إلى صراع بين بنى هاشم وبنى أمية .

لم يتصور الباحث أن البحث فى هذه الإشكاليات - الموصوفة وصفًا مُسْهَبا فى كتب التاريخ خاصة كتاب نصر بن مزاحم « صفين » و« تاريخ الأمم والملوك» -لمحمد بن جرير الطبرى - يمكن أن يسبب كل هذا «الانجراح» فى جدار الصمت والبلادة الذى يريد له بعضهم أن يحجب الوعى الإسلامى عن فهم تاريخه وتراثه فهمًا مثمرًا يساعده فى تجاوز أزمته الراهنة . إن هذه الإشكاليات تمثل الحاضنة الاجتماعية والتاريخية التى تتولد فيها الأفكار وعلى أرضها يمارس الفكر فعالياته ، لأنه ليس فكرًا فى المطلق خارج إطار الزمان والمكان، بل هو فكر ينتجة بشر منخرطون بوعى أو بدون وَعى فى سياق الواقع الذى يعيشون فيه .

وكيف يمكن لخطاب الشافعى أن يكون خطابًا مفارقًا لكل تلك الملابسات ، وهو القرشى الأرومة الذى يسرد « الربيع بن سليمان » راوى كتبه نسبه حتى هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف ، ويصفه بأنه « ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم » ؟ صحيح أنه أنتج خطابه فى مرحلة الدولة العباسية التى قامت على أساس الاستناد إلى العنصر الفارسى ، لكن الخلافات القديمة كانت ما تزال تمارس فعاليتها على مستوى النصوص والأفكار. من هنا يكتسب رأى الشافعى فى رفض قراءة « الفاتحة » فى الصلاة بالفارسية دلالة خاصة إذا قورن برأى أبى حنيفة ، وذلك بصرف النظر عن معايير الخطأ والصواب . ومن هنا أيضًا نفهم النزوع العلوى لدى الإمام ، هو النزوع الذى عرّضه لما يشبه المحنة فى عصر الرشيد .

وليس من المستبعد فى مثل هذه الحالة أن ينفر الإمام من النظام

العباسى ، خاصة بعد أن تولّى المأمون مناصرة مذهب « الاعتزال » وما تبعها من محنة « خلق القرآن »، فيرحل إلى مصر التى كان واليها آنذاك قرشيًا هاشميًا. ومع ذلك فقد قبل الشافعى أن يعمل فى ظل هذا النظام بوساطة بعض القرشيين إلى والى « اليمن » الذى كان فى زيارة للحجاز ، وذلك فى مخالفة واضحة لموقف الفقهاء قبله ورفضهم العمل بالقضاء سواء فى ظل الأمويين أو العباسيين . لكن الإمام الشافعى لم يكن وحده الذى فعل ذلك ، فقد سبقه كل من أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى تلميذى أبى حنيفة .

ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التى وجدت فى خطأ طباعى فى الكتاب تكئة تقيم بها الدنيا ولا تقعدها ، حيث تحولت كلمة « العلويين » إلى « الأمويين » فى صفحة كاملة . ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذ بليد – كما أقرّ الجميع – ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعى من النظام العباسى خاصة من المأمون ، فإن ذلك لم يلفت النظر ، لأن العين الناظرة لا تقرأ ولا تتفهم بل تتصيّد. ولم يتنبّه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعى – المصوب فى ثبت التصويبات فى آخر الكتاب – لم يتوقف عنده إمامهم الأعظم عبد الصبور شاهين لأن النسخة التى كانت بين يديه كانت مصححة باليد علاوة على ثبت التصويبات فى آخر الكتاب .

تنبّه بلتاجى للخطأ وأشار إليه لا على أنه خطأ طباعى ، بل على أنه «جهل» من الباحث ، وقامت جريدة « الشعب » بدور «الطبّال» فى الزّفّة ،

وعنها نقل مصطفى محمود وعنه نقل محمد الغزالى ، وهلم جرا. ثم كانت ثالثة الأثافى » محمد جلال كشك « الذى راح علـى مدى خمس مقالات فى « أكتوبر » يعيد ويزيد ، ويرغى ويزبد ، ويؤلب العامة والخاصة ، رحمه الله وغفر له . وكان ذلك كله دليلا على إفلاس المتهجمين ودلالة على قدر عقولهم وقدراتهم . هكذا صار هذا الخطأ الطباعي دليلا على تدنى المستوى العلمى للباحث وهبوطه، بحيث صار قرار الجامعة بعدم الترقية قرارًا صائبًا حكيمًا فى نظر الحكماء من المتاجرين بالإسلام .

ليست ميول الشافعى للعلويين سرًا من الأسرار ، وليس انحيازه للقرشية والعروبة مما يقدح فى شخص الإمام ، لكن المؤكد أن ذلك كله يمثل عناصر « أيديولوجية » فى الخطاب ، تحتاج للتحليل كشفًا عن بنية هذا الخطاب، لإعادة زرعه فى التاريخ بعد أن انفصل عنه، واكتسب بعض ملامح الإطلاقية والقداسة . والدلائل التى يقدمها الكتاب من داخل خطاب الشافعى تتجاوز مسألة قبوله للعمل ، بل وسعيه إليه ، مع بعض الولاة ممن لهم توجهات قريبة من توجهات الإمام . ومن المعروف أن الدولة العباسية تقاربت مع العلويين فى مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها، وذلك على أساس الانتساب المشترك إلى « البيت النبوى » ، فلم يكن الأمر يحتاج لقيام دولة « علوية » لكى يقبل الإمام العمل فيها كما توهّم المرحوم جلال كشك. والدلائل التى يقدمها الكتاب على انحياز « الشافعى » للقرشية والعروبة عمومًا عديدة .

ونتوقف هنا عند دليل أشرنا إليه فى الكتاب إشارة سريعة تصورناها كافية بالنسبة للقارئ المتخصص على الأقل، تلك هى احتفاء

الشافعى فى مسندة (على هامش الجزء السادس من كتاب « الأم ») بالمرويات « الموضوعة » عن فضل قريش على الناس، والمنسوبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم . ونورد فيما يلى تلك الروايات التى يرويها الشافعى ، ويقبلها بالقطع ، تاركين التعليق عليها إلى ما بعد إيرادها . ونلاحظ فقط هنا أن « المسند » كله يرويه « الربيع » عن الشافعى بلفظ « أخبرنا » ، ولكنه حين يصل إلى هذا الجزء من المسند يستخدم مصطلح « حدثنا » بدلا من «أخبرنا». وهذا معناه من منظور « علم الرواية » درجة أعلى من التحمّل لأن المصطلح « حدثنا » يعنى المشافهة العيانية المباشرة ، أى السماع مباشرة من الراوى ، فى حين قد يعنى المصطلح « أخبرنا » الرواية عن كتاب أو صحيفة كما يعنى السماع المباشر كذلك . وحرص « الربيع » على المخالفة بين « أخبرنا » و« حدثنا » يعنى أن هذه القطعة من المسند – الخاصة بفضل قريش على الناس – تتمتع بأهمية خاصة. والروايات تجرى كالتالى:–

١ – قدّموا قريشًا ولا تقدموها (= لا تتقدموا عليها) ، وتعلّموا منها ولا تعالموها أى تُعْلموها (= أى تعلموا منها ولا تتصوروا أنها يمكن أن تتعلم منكم) .

٢ – من أهان قريشًا أهانه الله عز وجل .

٣ – لولا أن تَبْطر قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله عز وجل (هذا جزء من حديث وسيرد نصه كاملا فى رقم ٦) .

٤ – قال صلى الله عليه وسلم لقريش : أنتم أولى الناس بهذا الأمر

ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا عنه فَتُلْحوْن (تُقصَوْن) كما تلحى هذه الجريدة ، يشير إلى جريدة فى يده .

٥ - يروى أنه صلى الله عليه وسلم نادى : أيها الناس إن قريشًا أهل أمانة ومن بغاها العواثر أكبَّه الله لمنخريه ، يقولها ثلاث .

٦ - يروى أن قتادة بن النعمان وقع بقريش (= شتمها) فكأنه نال منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مهلا يا قتادة ، لا تشتم قريشًا فإنك لعلك ترى فيها رجالا أو يأتى منهم رجال تحْقِر عملكَ مع أعمالهم ، وفعلَك مع أفعالهم، وتغبطهم إذا رأيتهم. لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله .

٧ - أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبى ذئب بإسناد لا أحفظه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى قريش شيئًا لا أحفظه وقال : شرار قريش خيار شرار الناس .

٨ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تجدون الناس معادن فخيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا .

٩ - وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثنية تبوك ، فقال : ما هنا شام، وأشار بيده إلى جهة الشام ، وما هنا يمن، وأشار بيده إلى جهة المدينة.

١٠ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : جاء الطفيل بن عمرو الدوسى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن دوسًا

(= قبيلته) قد عصت وأبت فادع الله عليها ، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم القبلة ورفع يديه ، فقال الناس : هلكت دوس ، فقال : اللهم أهد دوسًا وائت بهم .

١١ - عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لولا الهجرة لكنت أمرأ من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا واديًا أو شعبًا [وسلك الأنصار واديًا أو شعبًا آخر] لسلكت وادى الأنصار أو شعبهم .

١٢ - عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فى مرضه فخطب فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن الأنصار قد قضوا الذى عليهم وبقى الذى عليكم ، فاقبلوا من مُحْسِنِهِم وتجاوزوا عن مُسِيئِهِم . وقال الجرجانى (= أحد الرواة) فى حديثه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : اللهم اغفر للأنصار ولأبناء الأنصار ولأبناء أبناء الأنصار ، وقال فى حديثه : إن النبى صلى الله عليه وسلم حين خرج بَهَش إليه النساء والصبيان (= تسارعوا إليه ماشين باشين) من الأنصار فرقّ لهم ثم خطب فقال هذه المقالة .

١٣ - عن أبى هريرة قال : أتاكم أهل اليمن هم ألين قلوبًا وأرق أفئدة، الإيمان يمانى والحكمة يمانية .

١٤ - عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بينا أنا أنزع على بئر استسقى (= يُخْرِج الماء من البئر بالدلو)؛ قال الشافعى رضى الله عنه : فى النوم ورؤيا الأنبياء وحى ، قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم : فجاء ابن أبى قحافة (يعنى أبا بكر الصديق) فنزع ذنوبًا أو ذنوبين (= دلوا أودلوين من الماء) وفيه ضعف والله يغفر له ، ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت فى يده غَرْبًا (كثر الماء وسال وعم الوادى) فضرب الناس بعطن (بواد كثير الإبل لوفرة الماء) فلم أر عبقريًا يفرى فريه (= يصنع مثل صنعه) .

ولنا على هـذه المرويات ثلاث مجموعات من الملاحظات، تتعلق المجموعة الأولى بعملية « الإسناد » التى تعتمد عليها تلك المرويات، وتتعلق المجموعة الثانية من الملاحظات بالمتن ، أما المجموعة الثالثة من الملاحظات فتتعلق بالدلالة العامة لتلك المرويات . فيما يتعلق بالملاحظات الخاصة بالسند، فالملاحظة الأولى ملاحظة عامة فحواها أنه يغلب عـلى سـند هذه المرويات « المراسـيل » و« البلاغات ». و« المراسـيل » هى المرويـات التى يرويـها « التابعى » - أحد رجال الجيل التالى لجيل الصحابة - عن النبى صلى الله عليه وسلم مباشرة دون أن يذكر اسم الصحابى الذى ينقل عنه الحديث . أما « البلاغات » فهى مثل « المراسيل » ، ولكن التابعى يقول فيها « بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ... » . وتتبدى أهمية هذا الملاحظة فى أن الإمام الشافعى لا يقبل « المراسيل » و« البلاغات » إلا أن تكون هنـاك روايـة أخرى للحديث نفسـه متصلـة السند اتصالا تامًا. لكن الشافعى يتخلّى عن شرطة هنا ويقبل « المراسيل » و« البلاغات » ، وهذا أمر لا يخلو من دلالة .

الحديث رقم (١) يقف إسناده عند ابن شهاب الزهرى الذى يقول إنه

بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال . وكذلك الحديث رقم (٢) يقف إسناده عند عمر بن عبد العزيز وابن شهاب : يقولان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . الرواية الثالثة تقف كذلك عند الحرث بن عبد الرحمن الذى يقول : بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، وهى رواية جاءت بإسناد آخر فى رقم (٦) ينتهى عند محمد بن إبراهيم بن الحارث التميمى وهو تابعى كذلك . أما الحديث رقم (٧) فروى بإسناد لا يحفظه الشافعى ، والراوى الذى يروى عنه يقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى قريش شيئًا لا يحفظه ، فالرواية كلها غير منضبطة إسنادًا ومتنًا .

الملاحظة الثانية المتعلقة بالإسناد أن كثيرًا من الروايات المتصلة إلى الصحابى يرويها أبو هريرة ، وفى كثير من روايات أبى هريرة كلام قاله بعض الصحابة أنفسهم خاصة السيدة عائشة التى كثر نقدها لمروياته. وأقل نقد وجّه لأبى هريرة أنه يوهم أنه سمع الحديث عن النبى فإذا سئل : هل سمعته ؟ ذكر اسم الصحابى الذى سمعه منه . هذا فضلا عن قضايا كثيرة تتعلق بنزوع أبى هريرة إلى الإكثار من الرواية عن النبى خلافًا لموقف الصحابة حتى نهاه بعض الخلفاء عن الرواية ، لكنه عاد للإكثار بعد ذلك. ولا يتسع المجال لنا هنا لمناقشة إشكالية مرويات أبى هريرة التى كثر الكلام فيها بين المعارضين والمؤيدين. (انظر : ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، ص : ١٦ ، ٢٨ – ٤٤ . دار الكتب العلمية ، بيروت)

إذا انتقلنا من « السَند » إلى « المتن » فإن أول ملاحظة يتعين إبداؤها هى أن هذا الإعلاء من شأن « قريش » وبيان فضلها على الناس لا يقف

عند حدود الماضى أو الحاضر ، بل يمتد إلى المستقبل كما فى الحديث رقم (٦) ، وهو أمر يثير الريبة فى أن تكون هذه المرويات وضعت لنصرة الدولة العباسية ، خاصة بعد أن دخلت مرحلة الصراع مع « العلويين » بعد مرحلة « التقارب » معهم أول نشأة النظام . إن التركيز على « قريش » فى هذه المرويات يستدعى التركيز على فضل « آل البيت » فى التراث الحديثى الشيعى ، وكأن « الحديث » أصبح سلاحًا فى معركة الشرعية السياسية بين بنى العباس والعلويين .

الملاحظة الثانية، وربما الأهم، أن هذا الحديث عن « الفضل » المطلق لقريش أو لغيرها يعارض المبادئ الإسلامية الكلية المنصوص عليها فى القرآن الكريم وفى السنّة المتواترة « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » .. إلخ . وما يخالف تلك المبادئ الكلية والأسس العامة يصعب قبوله داخل دائرة « النصوص » الدينية. وإذا خالفت الرواية القرآن الكريم فلا اعتبار بها ولا اعتداد ، لأن النصوص الثانوية لا يصح أن تخالف النص الأولى خاصة فى حالة وضوح الدلالة الظاهرية، ومعاضدة الأدلة المستنبطة من نصوص أخرى لتلك الدلالة .

الملاحظة الثالثة، أن كل تلك المرويات تتضمن شواهد ودلائل تدل على أنها من « الموضوعات » التى وضعت فى عصور متأخرة ، ذلك أن أحدًا من الذين اشتجر بينهم الخلاف فى سقيفة بنى سعد لم يستشهدْ بواحدة من تلك المرويات، ولو كانت معروفة كلها، أو بعضها على الأقل ، لكان من السهل حصر الخلاف بين قريش والأنصار . (انظر : الطبرى : تاريخ الأمم والملوك،

الجزء الثالث ، ص : ٢٠٣ - ٢٠٤ ، وانظر أيضًا : الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، الجزء الأول ص : ٣٩ - ٤٢ ، الذى يورد أن أبا بكر احتج على الأنصار بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « الإمامة فى قريش » فانعنوا له منقادين ، ورجعوا إلى الحق طائعين » وهى حجة لم ترد عند الطبرى، الأمر الذى يكشف عن البُعد الأيديولوجى الذى وضعت هذه الأقوال لمساندته) .

أما عن الدلالة العامة لتلك المرويات ، فالملاحظة الأولى التى نبديها أن تلك المرويات الخاصة بالأنصار ومكانتهم ، رقم (١١) ، (١٢) إنما هى مرويات وضعت من قبيل «المصالحة » ، لأنها ما تزال تضع « الأنصار » فى منزلة من هم تحت حماية « المهاجرين » وولايتهم . ونحن نعرف من تاريخ الطبرى أن سعد بن عبادة الذى كان مرشحًا للخلافة من قبل الأنصار رفض مبايعة أبى بكر رفضًا تامًا ، كما نعرف أن المهاجرين استطاعوا استثمار الخلافات القديمة بين « الأوس » و« الخزرج » لكسر إجماعهم على ترشيح سعد بن عبادة . وليس من المستغرب والحال كذلك أن تكون هناك محاولة لرأب الصدع ومصالحة الأنصار، خاصة مع حاجة « معاوية بن أبى سفيان» للإجماع عشية مقتل الخليفة الرابع على بن أبى طالب وتنازل الحسن بن على له عن « الخلافة » فيما عرف بعام « الجماعة » .

وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية والتى تتعلق بالرواية رقم (١٤) ، لأنها تستدعى ما ذهبت إليه بعض طوائف الشيعة من رفض خلافة كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فضلا عن عثمان بن عفان، على أساس أنهم جميعًا اغتصبوا الخلافة من علىّ بن أبى طالب . ومن الجدير بالذكر أن

« الرافضة » لم يكونوا وحدهم بين الشيعة الذين ذهبوا هذا المذهب ، فالزيدية – وهم أشد المذاهب الشيعية اعتدالا من منظور أهل السنّة – يرون أن عليًا كان أحق بالخلافة من أبى بكر وعمر لأفضليته ، ولكنهم لم يتشددوا فى رفض خلافتهما كالروافض ، بل ذهبوا إلى «جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل » فى نوع من التقارب السياسى فى سياق مناهضه النظام الأموى . ومن الواضح أن الرواية المذكورة فى صيغة رؤيا نبوية تهدف إلى بيان فضل كل من الخليفتين فى حياة الأمة الإسلامية .

الملاحظة الأخيرة فى سياق مجموعة الملاحظات الخاصة بالدلالة العامة ، أن كل تلك المرويات ليست إلا نصوصًا أنتجت فى سياق صراعات أيديولوجية، بدأت بخلاف السقيفة، ثم بالردة، فالفتنة التى قتل فيها الخليفة الثالث ، فالصراع بين على من جهة وطلحة والزبير والسيدة عائشة من جهة أخرى، ثم الصراع بين على ومعاوية، ثم القلاقل التى أثارها الخوارج والشيعة ضد النظام الأموى، ثم صراع العلويين والعباسيين معا ضد النظام الأموى، فاستقرار الأمر للعباسيين فى نهاية الأمر حتى الغزو المغولى لبغداد. انتهت الصراعات السياسية وظلت النصوص شاهدة على التاريخ من جهة، ومحركة لصراعات فكرية لم تنته بعد من جهة أخرى .

ألا يستحق الأمر من الباحثين التأمل والتساؤل خاصة حين ترد هذه المرويات فى سياق «مسند» مرتب على أبواب الفقة ، وليس على أسماء الرواة كما هو شأن «المسانيد» الأخرى المعروفة ؟ ولماذا ترد هذه المرويات فى « فضل قريش » مع مرويات عن « الأشربة » فى سياق واحد ؟ ! وهل

من إجابة على تلك التساؤلات إلا بالنزعة القرشية للإمام، والتى لا تفهم إلا فى سياق الصراعات المحتدمة فكريًا ؟ وهى ليست نزعة قرشية منبتّة الصلة عن نزعة عروبية تنطلق من أساس أن « قريش » هى العرب، وأن لهجتها هى لغة القرآن ، فهى لغة كل العرب وكل المسلمين .

هذا النزوع القرشى العروبى للإمام لا يتعارض مع عواطفه «العلوية» وحبه لآل البيت ، فما من مسلم، إلا ويحمل هذه العواطف. ولم تصل العاطفة « العلوية » عند الإمام إلى حد « التشيع » بالمعنى السياسى أو المذهبى. وما ينسب إليه من أنه قال :

إن كان رفضًا حب آل محمد   فليشهد الثقلان أنى رافضى

لا يمكن أن يتخذ قرينه على علوية متعصبة تصل إلى حد «الرفض» أو «التشيع» . وهذا هو الذى يفسّر عدم اعتداد الإمام بالمرويات الشيعية عن «الوصية» بالخلافة نصًا للإمام علىّ .

(٩)

لكن ماعلاقة هذا النزوع القرشى العروبى بالخطاب الفقهى الذى أنتجه الإمام الشافعى ، أو يمكن عكس السؤال فيقال : ما علاقة ما قام به الإمام الشافعى من جهود لتأصيل علم الفقه بذلك النزوع القرشى العروبى ؟ والتحليل الذى يقدمه الكتاب – فى محوره الأول عن « الكتاب » – لأنماط الدلالة يطرح بعض جوانب الإشكالية ويقدم بعض الإجابات . إن الدفاع عن عروبة القرآن ونقاء لغته نقاءً مطلقًا لا يعتمد على ما صار مستقرًا قبل الشافعى من أن ما يتوهم أنه أجنبى من ألفاظ القرآن هو فى الأصل كذلك ،

ولكنه اختلط بلغة العرب قبل نزول القرآن بآماد طويلة فعرّبته العرب وأخضعته لقوانين اللسان العربى صوتيًا وصرفيًا ونحويًا ودلاليًا، وبذلك صار عربيًا حين نزل القرآن. الشافعى لا يقف عند حدود هذا الطرح اللغوى المستقيم للمشكل ، بل يتجاوز حدود الدفاع عن لغة القرآن للدفاع عن نقاء اللغة العربية ذاتها إلى حد القول إن « لسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا ، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبىّ » .

هذا الربط بين « اللغة » و «النبوة»، مع أن اللغة موجودة قبل ظاهرة الوحى ، يستدعى من الباحث التوقف لطرح سؤال آخر : هل الدفاع عن العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن «العربية » فعلا أم دفاع عن « القرشية » التى استقرت قراءة القرآن على القراءة بلهجتها بحسب المعلوم من علوم القرآن » ، وبعد إسقاط الحروف الستة الأخرى ؟ ونقترب من حدود الإجابة حين يضع الشافعى « السُّنة » فى موضع مساوٍ للغة « اللسان العربى » كمرجعين تفسيريين للقرآن الكريم ، وذلك باستثناء النمط الدلالى المعروف بـ« النصّ » وهو عزيز جداً ونادر فى القرآن .

وتتضح الإجابة من خلال تحليل المكانة التشريعية للسنّة فى خطاب الشافعى ، خاصة بعد أن وسّع مفهوم « السنة » بحيث يضم الأقوال والأفعال والموافقات ، وبعد أن جعلها « وحيًا » مساويًا للقرآن من كل وجه. إن « السنّة » المحمدية، بهذا المفهوم الواسع الذى لا يميز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التى لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها. وهذه العادات والتقاليد والأعراف هى الممارسات

القرشية التى كان يمارسها الرسول بوصفه إنسانًا يعيش فى التاريخ والمجتمع والواقع . وإذا كان الإمام مالك يُدْخِل « عمل أهل المدينة » فى نطاق السنّة، وذلك حين يقول : « السنّة عندنا » فإن الإمام الشافعى بما قام به من إدماج السنة فى « الوحى » حوّل التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى « وحى » . وإذا كان الإمام « مالك » ، رفض دعوة الخليفة العباسى لفرض كتابه « الموطأ » على الأنصار الإسلامية كافة ، فإن الإمام الشافعى جعل من عادات « قريش » وأعرافها دينًا ملزمًا للناس كافة .

وليس الأمر هنا أمر « قصد » و « نية » مبيتة من الإمام الشافعى ليفعل ذلك تآمرًا، أو لتحقيق أغراض سياسية نفعية كما حاول بعضهم أن يروج ناسبًا ذلك كله إلى الباحث ، كأن تحليل الخطاب تفتيش فى النوايا والمقاصد. والحقيقة أن تحليل الخطاب علم لاكتشاف الدلالات المعلنة والمضمرة والمسكوت عنها فى الخطاب انطلاقًا من حقيقة أن للخطاب، من حيث هو خطاب، آليات مستقلة عن قصد منتجة فى إنتاج الدلالة . إن الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومتلق ، فهو بمثابة « العملة » المتبادلة التى لا تتحدد قيمتها من طرف واحد ، بل تتحدد من خلال « التداول » . وبعبارة أخرى ليست «اللغة» فى الخطاب أداة توصيل محايدة يشكّلها المنتج للخطاب فتستجيب بطواعية مطلقة لقصده ونيته، بل إن اللغة وجودًا فى سياق «التداول» الثقافى والفكرى يجعلها محملة بدلالات قَبْلِيّة سلبية وإيجابية .

إن القارئ لخطبة «الرسالة» مثلا، من منظور تحليل الخطاب، يمكنه

أن يستشف المكانة المتميزة جداً لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم فى خطاب الشافعى ، وهى مكانة تتجاوز حدود الخطاب السابق على الشافعى من هذه الزاوية . هذا بالإضافة إلى أن الشافعى يضفى تلك المكانة الخاصة على « قوم » الرسول – أهل مكة – بالتبعية ، وذلك اعتماداً على تأويل آية قرآنية هى قوله تعالى «وإنه لَذِكْر لك ولقومك وسوف تسألون» (الزخرف : ٤٤) تأويلا يضعها فى خانة نمط الدلالة «المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل» وهو نمط « النص » .

ويتم السرد على الوجه التالى : بعد الحمد والشكر والاستعانة وطلب الهداية والاستغفار والشهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) يُصنِّف الشافعى الناس قبل البعثة المحمدية إلى صنفين فقط : أهل كتاب بدّلوا وكفروا ، وصنف كفروا فابتدعوا مالم يأذن به الله ونصبوا حجارة وخشباً وصورا استحسنوها، وأولئك هم العرب الذين سلكت طائفة من العجم سبيلهم فى هذا ، وفى عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيرة (ص١٠) وحين ينتقل السرد إلى وصف ظهور محمد صلى الله عليه وسلم وما ترتب على ظهوره وظهور رسالته بنزول الوحى عليه ، من السهل إدراك بعض ملامح نزعة صوفية فى الخطاب تتجلى فى استخدام مفردات وتراكيب شائعة فى الخطاب الصوفى .

يقول الشافعى : « فلما بلغ الكتاب أجله ، فحق قضاء الله بإظهار دينه الذى اصطفى – بعد استعلاء معصيته التى لم يرض – فتح أبواب سماواته برحمته ، كما لم يزل يجرى – فى سابق علمه عند نزول قضائه فى

القرون الخالية – قضاؤه... فكان خيرته المصطفى لوحيه ، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه بفتح رحمته وختم بنوته ، وأتمّ ما أرسل به مُرْسل قبله ، المرفوع ذكره مع ذكره فى الأولى ، والشافع والمشفع فى الأخرى، أفضل خلقه نفساً ، وأجمعهم لكل خُلُق رضيه فى دين ودنيا . وخيرهم نسباً وداراً . محمداً عبده ورسوله » (ص ١٢ – ١٣) .

وقد نتوقف هنا أمامم بعض الصياغات والتراكيب التى تستدعى الخطاب الصوفى : أول هذه الصياغات : « المفضل على جميع خلقه : بفتح رحمته ، وختم بنوته » فهى صياغة تستدعى مفهوم « الحقيقة المحمدية » الموجودة منذ الأزل قبل خلق آدم ، والتى تُمَثِّل فى الخطاب الصوفى انفتاح الوجود بالرحمة الذاتية لإظهار الأسماء والصفات الإلهية، التى كانت باطنه.. فى «الذات» ، فهى من هذه الزاوية تمثل « فتح الرحمة». هذه الحقيقة الإلهية تتجلى وتظهر فى الأنبياء جميعًا بدءًا من آدم حتى يكون مجلاها الأخير وظهورها الخاتم فى محمد صلى الله عليه وسلم فى مكة ، فهى من هذه الزاوية « ختم النبوة » . (انظر دراستنا : فلسفة التأويل ، دار التنوير ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٣ ، ص : ٢٦٢ ، ١٧٧ ، ٢٣٣ – ٢٣٨) .

وتؤكد هذه الدلالات المستدعاة أن الشافعى – بدلالة الخطاب – يجمع بين « الأزلى » و « التاريخى » فى شخص محمد ، وهذا يسهِّل إلى حد كبير عملية تحويل « السنة » بدلالتها الواسعة جداً إلى « وحى ». ويدعم هذه الدلالات كون محمد « أفضل خلق الله نفساً » و « أجمعهم لكل خلق رضيه الله فى دين ودنيا » . أليس هو محمد « المرفوع ذكره مع ذكر الله سبحانه

وتعالى » وذلك تأويلا لقوله تعالى : « ورفعنا لك ذكرك » ؟ ! . هذه المصاحبة في الذكر لا تقف عند حدود تأويل المفسِّر التابعي مجاهد : « لا أذكر إلا ذكرت معي : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » ، أي لا تقف عند حدود إعلان الإسلام بالشهادتين ، بل تتجاوز عند الشافعي هذه الحدود ليكون الاقتران بين الله والنبي صلى الله عليه وسلم في الذكر شاملا: « عند الإيمان بالله والأذان ، ويحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب ، وعند العمل بالطاعة والوقوف عند المعصية » (ص : ١٦) . وانظر تأويل « مجاهد» في تفسير الطبري ، الجزء الثلاثين ، ص] .

في كل ما سبق يمكن القول إن خطاب الشافعي يتناصّ مع الخطاب الصوفي ويتفاعل ، وهذا الخطاب الأخير هو الذي حوّل محمد من «التاريخ» إلى « الأزلية »، ومن الحقيقة الاجتماعية التاريخية إلى « الحقيقة الأزلية » السارية في كل شيء. لكن الخطاب الصوفي كان يفعل ذلك من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية، وذلك من خلال فلك « الولاية » الذي يستمد قدرته التأويلية من فلك « النبوة » . ولذلك حرص الخطاب الصوفي أن يجعل فلك « الولاية » منفتحاً دائماً تعويضاً لفلك « النبوة » الذي ختمه محمد التاريخي .

في هذه النقطة يفترق خطاب الشافعي عن الخطاب الصوفي ، لأن الشافعي يسحب الدلالات السابقة كلها من « الفرد » إلى « القوم » ، فالله الذي رفع ذكر محمد جعل القرآن ذكراً له ولقومه. ومرة أخرى يستدعي الشافعي تأويل مجاهد للآية بأن القوم المقصودين هم « قريش » ، ويبالغ في

تأكيده قائلا : « وما قال مجاهد من هذا بيِّن فى الآية ، مستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل » (ص : ١٤) . والعبارة الأخيرة يكررها الشافعى دائما حين يريد أن يحدد نمطًا من أنماط الدلالة بين فى ذاته لكل قارئ وهو «النص». والدلالة واضحة أن الشافعى يجعل منطوق الآية رفع ذكر «قريش» إلى جانب ذكر « محمد » فى القرآن »

ولأن هذا التأويل لا يستقيم للشافعى، فإنه يطيل الاستشهاد بأن الله خصّ عشيرة محمد الأقربين بالنذارة أولا « وعم الخلق بها بعدهم ، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله ، ثم خص قومه بالنذارة إذ بعثه ، فقال : (وأنذر عشيرتك الأقربين) ، ويواصل الاستشهاد : « وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله قال : يا بنى عبد مناف ! إن الله بعثنى أن أنذر عشيرتى الأقربين ، وأنتم عشيرتى الأقربون » (ص : ١٤ – ١٥) . والسؤال الآن : هل يترتب على كون عشيرته الأقربين أول من توجّه إليهم بالإنذار والدعوة أية ميزة أو فضيلة ، سواء كانوا عبد مناف أم كانت قريش كلها ؟ وهل تضمن لهم تلك الأسبقية فى الخطاب فضائل وميزات أزلية حتى قيام الساعة ؟ ! وفى الإجابة عن السؤال تنكشف حقيقة النزعة القرشية فى خطاب الشافعى، حين تضاف هذه الخطبة إلى كل التحليلات التى قمنا بها .

(١٠)

بقيت بعض المسائل الجزئية تصوّر محمد بلتاجى لفرط ثقته فى « محفوظاته » التى لُقِّنت له – ومازال يلقنها لطلابه – أنه يستطيع من خلالها نفى الباحث من دائرة « التخصص » الذى لا يتخيّل منافسًا له فيه.

وقد مرت بنا مسألة الخطأ الطباعى بما يغنى هنا عن إعادة القول فيه.
المسألة الثانية : هى مسألة تقسيم السنة إلى : متواتر ، ومشهور ، وآحاد ، يتعالم بلتاجى على الباحث قائلا : « ومعلوم لطلاب الإسلاميات أن التقسيم الثلاثى خاص بالأحناف ، فى مقابلة جمهور العلماء الذين يقسمون السنة من حيث عدد الرواة إلى : متواتر وآحاد فقط. والمضحك أنه ينسب هذا التقسيم الثلاثى إلى الشافعى نفسه دون أن يفهم شيئًا مما أورده من كلام الشافعى ، وهو واضح جدًا لكل من يفهم »

ومشكلة محمد بلتاجى ، ومن يلف لفّه ، أن كل شىء بالنسبة لهم « واضح جـدًا »، وذلك بحسب ما استقر عليه منهج « التلقين » الذى درج عليه .وكنا نتمنى أن يبين لنا هذا الواضح جدًا من كلام الشافعى الذى سقناه فى الكتاب . هذه هى مشكلته الأولى ، أما مشكلته الثانية فهى العجز التام عن النظر للفكر الفقهى فى سياق تطوره التاريخى ، فالحديث عن فقه أبى حنيفة فى عصر الإمام الشافعى لا يمكن الاستناد فيه إلى تطور الفقه الحنفى عند المتأخرين. إن أبا يوسف تلميذ أبى حنيفة – كما هو معروف – تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين . ومن شأن من يتولى القضاء وظيفة رسمية أن يلجأ لإحداث توازن – قد يصل أحيانا إلى حد التنازل – بين قناعاته الفكرية ومتطلبات الوظيفة الرسمية. لذلك عمل أبو يوسف على دعم آرائه بالحديث ، وهو أول فقهاء مدرسة « الرأى » الذين قاموا بذلك فيما يقول« أبو زهرة » (انظر : أبو حنيفة : ١٩٧)

واختلاف أصحاب أبى حنيفة مع اجتهادات أستاذهم شائع معروف ،

وذلك معلول بحيوية المذهب أساساً وانفتاحه العقلى والفكرى. ويكفى هنا أن نذكر اختلافهم معه فى مسألة قراءة الفاتحة فى الصلاة بغير اللغة العربية ، إذ يعتبر أبو حنيفة أن القراءة بالفارسية كافية : « ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبى حنيفة ، سواء كان عاجزًا عن القراءة بالعربية أم غير عاجز ، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز ، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية إلا فى حالة العجز عن العربية» (أبو زهرة : أبو حنيفة، ص : ٢٤١) .

لكن عقل بلتاجى - ومن يلف لفه - ينظر إلى القواعد التى تلقنها عن المذهب - الحنفى أو الشافعى - بوصفها قواعد ثابتة منذ المؤسس الأول للمذهب، وليست قواعد تكونت وتراكمت عبر عملية سيرورة تاريخية محكومة بقواعد وقوانين اجتماعية مالت بها إلى التقولب والتجمّد والثبات. من هنا يقرر فى خفة عقلية وبساطة ذهنية يحسد عليها أن تقسيم السنة الثلاثى (متواتر - مشهور - آحاد) خاص بالأحناف وحدهم . متجاهلا أنه تقسيم أقدم من الانقسامات المذهبية. وإذا كان « الأحناف » المتأخرون هم الذين حافظوا على التقسيم الثلاثى، فى حين اكتفت المذاهب الأخرى بالتقسيم الثنائى (متواتر - آحاد) فما ذلك إلا لأن مفكرى المذاهب الأخرى المتأخرين قرروا إدماج « المشـهورات » فى « المتواترات » بهدف توسـيع نطاق درجة « اليقين » فى السنة .

ومن الصعب أن نتتبع كل مغالطات بلتاجى لأنه يحيل دائما إلى كتب « الأحناف » المتأخرين . مثل « المبسوط » و « كشف الأسرار » ، فى حين أن تحليلنا كله ينصب على خطاب الشافعى فى سياق القرن الثانى الهجرى.

إن الرجل ببساطة لا يعى « العلم » بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة نامية محكومة بسياق يحدد لها اتجاه التطور ومدى النمو . إن هذا هو الفارق بين عالم مفكر كأبى زهرة وبين « متلقن » لا يجيد البحث والاستنباط مثل بلتاجى ، لأن أبا زهرة يدرك أن الأصول التى وضعها المتأخرون من علماء المذهب الحنفى ونسبوها إلى أئمة المذهب « ليست من وضع أئمته حتى يقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها ، بل هى من وضع العلماء فى ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التى يضبط بها استنباط فروع المذهب، فهى جاءت متأخرة عن الفروع » (أبو حنيفة : ص ٢٣٧) .

إن كتاب « كشف الأسرار » – مثلا – لمؤلفه علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخارى (ت ٧٣٠هـ) ينتمى إلى القرن الثامن الهجرى ، إلى فترة « الانحطاط » فى الفكر الإسلامى ، حيث صارت غاية المجتهد الشرح أو التلخيص أو الموازنة بين الآراء والخلافات الفرعية . من هنا لا نعجب من الطريقة التى يدافع بها مصنِّفه عن الإمام أبى حنيفة ضد هجوم الشافعية لأنه كان يقدم الرأى علـى السـنة. يقول عبد العزيز البخارى معلقًا على متن « البدوى » : « ولما طعن الخصوم فى أبى حنيفة وأصحابه رحمهم الله أنهم كانوا أصحاب الرأى دون الحديث ، يعنون به أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم ، فإن وافق الحديث رأيهم قبلوه وإلا قدّموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا إليه، رد (البزدوى) عليهم طعنهم بقوله (وهم أصحاب الحديث) . وقد حكى أن الشيخ المصنف رحمه الله ناظر إمام الحرمين فى أوان تحصيله ببخارى .. وأفحمه ، فلما تفرقوا قال إمام الحرمين إن المعانى قد تيسرت

لأصحاب أبى حنيفة ولكن لا ممارسة له بالحديث فبلغ الشيخ فرده فى هذا التصنيف وقال هم أصحاب المعانى والحديث . أما المعانى فقد سلّم لهم العلماء ، أى سلموها لهم إجمالا وتفصيلا ، أما إجمالا فلأنهم سموهم أصحاب الرأى تعبيراً لهم بذلك. وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الأحكام ورقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم إلى الحديث وأبا حنيفة إلى الرأى » (١ / ١٦) .

كيف يقرأ بلتاجى مثل هذا النصّ « السجالى » سواء فى أصله عند البزدوى أم فى شرحه عند البخارى ؟ وهل يستطيع بلتاجى أن يضع هذا النصّ « الدفاعى » فى سياق عصر منتجه الأول – البزدوى – حيث الصدام بين إمام الحرمين «الجوينى» – شيخ أبى حامد الغزالى – وبين ممثل المذهب الحنفى – البزدوى – وما أفضى إليه هذا الصدام من اتهام الشافعى للحنفى بقلة البضاعة فى الحديث ؟ أم هل يستطيع أن يضع النص «الشارح» للبخارى فى سياق القرن الثامن الهجرى كما سبقت الإشارة ؟ ! أغلب الظن أن الرجل لا يستطيع شيئًا من ذلك لأنه لا يمتلك وعيا بالتاريخ بقدر ما يمتلك « حافظة » تلقنت القواعد العامة ، ولا تفتأ تستعرض مهارتها بترديدها دون ملل . أما كيف تكونت تلك القواعد وتطورت ونمت ، وما هى الظروف والملابسات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التى كونتها ، فتلك كلها أسئلة يحتاج تحليلها ومقاربتها للوعى التاريخى والعقل المتسائل ، وأنى لبلتاجى وأمثاله ذلك .

تبقى مسألة أخيره عن مكانة «عبد الله بن عباس»، هل هو صحابى

أم تابعى ؟ فى يقين حازم لا يتلجلج يرى بلتاجى أنه « صحابى عريق الصحبة ». والرجل فيما يبدو لا يعرف اللغة العربية جيداً حين يصف صحبة ابن عباس للنبى صلى الله عليه وسلم بالعراقة ، رغم أنه فيما يروى البخارى عنه كان ابن عشر سنين فقط حين توفى الرسول صلى الله عليه وسلم . ولو افترضنا أن عبقرية ابن عباس تجعله قادراً على الحفظ والاستيعاب والفهم منذ سن السادسة لكانت صحبته للنبى مقدارها أربع سنوات فقط ، فأين «العراقة » يا صاحب الفضيلة ؟ !

ومع ذلك فهناك اختلاف فى تحديد معنى « الصحبة » الاصطلاحى ، وهو المعنى الذى يؤدى إلى وصف الشخص بأنه « صحابى ». هناك تعريف البخارى فى صحيحه : « كل من صحب النبى صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه » (٤ / ١٨) . وهو التعريف الذى وافقه فيه أحمد بن حنبل وأخذ به فى مسنده . وهذا هو التعريف الذى ساد واشتهر فى تاريخ الفقه . وهو تعريف فى حاجة لمراجعة من منظور « الرواية » و« النقل » و« التحمّل » . لذلك ذهب عبد الله بن عمر بن الخطاب – كما ورد فى « الكفاية » – إلى أن : « كل من رأى رسول الله وقد أدرك الحلم وأسلم وعقل الدين ورضيه ، فهو عندنا من الصحابة ولو ساعة من نهار ». أما التابعى سعيد بن جبير فيرى أنه « لا يعتبر من الصحابة إلا من أقام مع رسول الله سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين »

هذا الاختلاف فى تعريف «الصحابى» ينفى عنجهية اليقين فى خطاب بلتاجى، ناهيك عن «العراقة» فى الصحبة التى يدعيها بلتاجى لابن

عباس، ولو كان يتمتع بأدنى حس تاريخى أو عقل نقدى لأدرك أن شخصية «عبد الله بن عباس » قد نسجت حولها كثير من الروايات الموضوعة التى نسب أكثرها إليه وقيلت على لسانه وعلى لسان غيره . ولو كان له أدنى معرفة بنقد الروايات لأدرك أن أكثر الروايات عن ابن عباس مشكوك فى صحته، خاصة ما يرويه عنه مولاه عكرمة . ولكن من أين يأتى العقل النقدى لمن تعود على « التلقين » و« الحفظ » و« الترديد » ؟

إن وضع عبد الله بن عباس فى قائمة «الصحابة» ، بالمعنى الاصطلاحى الذى يفيد القدرة على الفهم والاستيعاب والتحمل ونقل المرويات، كانت جزءًا من محاولة النظام العباسى للاستناد إلى مشروعية «فقهية » معرفية إلى جانب مشروعية « النسب » . وفى هذا السياق كان لابد من مواجهة مشروعية الشيعة التى جعلت عليا هو الوصى والإمام والخليفة الحقيقى و « باب » مدينة العلم ، هذا إلى جانب علاقة المصاهرة والنَّسَب. من هنا مصدر المبالغات التى تراكمت حول « علم » ابن عباس ، ومنشأ الروايات التى وضعت ونسب أكثرها للرجل (انظر على سبيل المثال : الطبقات الكبرى لابن سعد ، ٢ / ٢٧٨ - ٢٨٥) .

والسؤال : هل هذا النقد التاريخى يمثل طعنًا فى شخص ابن عباس،، أو تقليلا من شأنه ؟ أغلب الظن أن بلتاجى - ومن يلف لفه - لن يعدموا وسيلة لاتهام هذا المنهج النقدى بالطعن فى الصحابة. إن «الحُفَّاظ» ومتلقنى «القواعد» يتصورون أن الصحابة أشخاص مقدسون وليسوا بشرًا وفاعلين اجتماعيين، متجاهلين فى تصورهم هذا حقائق التاريخ التى تذكر

اختلافاتهم إلى حد حمل السيوف وقتل بعضهم بعضًا. ومنذ قال القائلون من المرجئة والمفوِّضة : « كلهم على حق بحسب تأويله » والملقنونَ يتجاهلون أن هذا القول نفسه يمثل عجزًا عن الفهم ومحاولة لطمس التاريخ ، فانتقلوا من مجرد « التبرير » عند السلف إلى « التقديس ». لذلك لا يخجل بلتاجى من أن يقرر فى بداهة يُحْسد عليها : إذا كان الصحابة كما يصمهم (!) المؤلف « فهل يبقى بعدهم مسلم واحد صحيح الإيمان خالص التوحيد ؟ ثم يبقى ماذا يفعل المؤلف فى آيات القرآن الكريم التى وصفتهم بنقيض ما وصمهم (!) هُوَ به ؟ أيؤمن بها أم يكذِّبها ؟ وهل لو صحَّ ما وصمهم (!) به أيكون القرآن والدين - الذى تولوا هم وحدهم نقله إلينا جيلا بعد جيل - صحيحًا نقله وعليه أمناء ؟ ومجمل القول - فى ذلك كله - إن عندنا فى الصحابة شهادتين : الأولى ما شهد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لهم بها. والثانية ما وصمهم (!) بها نصر حامد أبو زيد. ولكل منا أن يختار لنفسه : بمن يؤمن ومن يصدق ».

ولا يمكن لهذا المستوى من الذّعر أن يصيب بلتاجى إلا لأنه كرر مسألة « الوصم » فى هذه السطور أربعة مرات تفظيعًا لأقوال لم يقلها الباحث ، وإنما استنبطها عن سوء نية مُبيَّت عبد الصبور شاهين، وتابعه بلتاجى فتابعهما صبى «الملقنين». ولكى تتصاعد نغمة التفظيع يضع هذا التعارض بين قول الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم من جهة وقول الباحث من جهة ثانية، متباكيًا فى ألم يقطع نياط القلب : من تصدق : الله ورسوله أم نصر أبو زيد ؟ !

والإجابة مضمرة بطريقة مكشوفة . ولو كان بلتاجى يحسن قراءة

كلام الله سبحانه وتعالى – ودعك من كلام نصر أبو زيد – لأدرك السياق ومناط المديح فى النصوص القرآنية كلها . وأحيله إلى « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ليرى أن نقد الصحابة لا يعنى إطلاقاً « التكذيب » بما ورد فى القرآن الكريم من مدح المهاجرين الأولين والأنصار . ولو كان « تأويل مختلف الحديث » لا يكفيه فليراجع « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبدالبر الأندلسي، وهو متأخر عن ابن قتيبة بحوالى قرنين من الزمان . ينقد ابن عبد ربه نقداً شديداً – نقلا عن المازنى شارح « الأم » للشافعى -- حديث « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . ينقل ابن عبد ربه عن المازنى قوله : « إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوا عنه (= الرسول) وشهدوا به عليهم ، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندى غير ذلك. وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطأ بعضهم بعضاً. ولا أنكر بعضهم على بعض ، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه » (٢ / ٩٠) .

إن بلتاجى وأمثاله ، من أساتذته وتلاميذه ، يظنون – وبعض الظن إثم – أنهم يدافعون عن التراث ويحمون هوية الأمة من الضياع . لكنهم فى الحقيقة يفسدون فى الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ذلك أن الذى يحمى هوية الأمة ويحفظ للتراث نضارته وحيويته « النقد » الذى يزيح الضباب عن التاريخ والواقع والتراث. إن الحفاظ بمعنى «الحفظ» هو التجميد الذى يفضى إلى التشويه فالقتل، بينما يفضى «النقد» إلى استعادة الحيوية والنضارة وتجديد شباب هذه الأمة . ومما قدمناه فى كل ما سبق

خير شاهد على ذلك، فعبد الصبور شاهين وبلتاجى وأتباعهما يقدسون الماضي تقديساً أعمى، وينفرون من أية محاولة لإعادة اكتشاف هذا الماضي ، بينما « الأسلاف » حتى القرن الرابع الهجرى قادرون على «النقد» دون تقديس ودون فزع من الضياع . والإمام الشافعي نفسه ، الذى كان خطابه موضوع تحليلنا يناقش خصومه - كما رأينا - دون استعلاء أو تعالم، ودون أن يقرر أن ما يقوله هو من قبيل البدهيات العقلية . فمن الذى يدافع عن الشافعي ويحميه : من يكشف دلالات الخطاب في سياقه التاريخى، أم من يكرر الأقوال وحفظها ويرددها دون أن يدرك مرجعيتها ؟ فى هذا التساؤل الأخير ينكشف المستور ويحمى الوطيس .

الفصل الثالث

مفهوم « التاريخية »
المفترى عليه

كثير من العداء فى مجال الفكر بصفة خاصة يرتَّد إلى «عدم الفهم» أو إلى عمليات «التباس» ناتجة عن سيطرة نزعة تتصور أن «ما فى الأذهان» مطابق مطابقة تامة «لما فى الأعيان». وتتزايد درجة «الالتباس»، وما تفضى إليه من «عدم الفهم»، وما يترتب عليها من «عداء» ورفض، حين يكون «ما فى الأذهان» ، قديم راسخ، لأنه يكتسب من «القدم» صفة العراقة التى تضفى عليه مشروعية لا يجوز المساس بها أو الاقتراب منها، لأنها مشروعية مقدسة .

كثيرة هى الأفكار التى يحدث لها ذلك فى أذهان العامة ، لذلك تكون مقاومتهم لما يناقض أفكارهم تلك، أو حتى يخالفها مخالفة جزئية، مقاومة عنيفة، هى مقاومة الكاهن لما يتصوره ضد المقدس الذى تقوم عليه حياته كلها . كل ذلك طبيعى ومفهوم بالنسبة للعوام، لكن الظاهرة حين توجد فى عقول المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات، تصبح علامة على وجود أزمة عقلية خطيرة تنذر بكارثة . وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين فى مجال ذلك الفكر يكون ذلك دليلا على وقوع الكارثة . وهذا هو الحاصل فى مجال الفكر الدينى وعند كثير من علمائه المختصين .

من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءًا من «العقيدة»، فكرة أن القرآن الكريم الذى نزل به الوحى الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلى، وهو صفة من صفات الذات الإلهية، ولأن الذات الإلهية أزلية لا

أول لها، فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها . والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أى أنه قديم، وكل من يقول إنه «محدث» وليس «قديماً» أو إنه «مخلوق» لم يكن ثم كان - أى حدث فى العالم - فقد خالف العقيدة واستحق صفة «الكفر» . فإن كان يقول ذلك وهو مسلم فالحكم عليه أنه «مرتد»، لأن قدم القرآن - أى عدم خلقه وحدوثه - من مفردات العقيدة التى لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها .

(١)

والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين . وقد ذهب المعتزلة مثلا إلى أن القرآن محدث مخلوق، لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة . القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمى الى مجال «صفات الأفعال» الإلهية، ولا ينتمى الى مجال «صفات الذات» . والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال «صفات الأفعال» مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، فى حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهى فى ذاته، أى بصرف النظر عن العالم، أى قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم . وتفصيل ذلك أن صفة «العدل» الإلهى لا تفهم إلا فى سياق وجود مجال لتحقق هذه الصفة ، وليس من مجال إلا العالم . وصفة «الرازق» تتعلق بالمرزوق ، أى وجود العالم .. الخ . وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمى صفة «الكلام» التى تستلزم وجود «المخاطب» الذى يتوجه اليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله

سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل - أى أن كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب - لأن العالم كان ما يزال فى العدم - وهذا ينافى الحكمة الإلهية . أما صفات الذات فهى تلك التى لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فالله كما يقول المعتزلة، عالم لنفسه قادر لنفسه قديم لذاته حى لذاته . ومن هذه الصفات الأربعة أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم . ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقهم الفكرى والعقلى إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود فى العدم أطلقوا عليه «الوجود الشيئى فى العدم» وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى : «كن» التكوينية التى يخاطب بها الأشياء فتكون.

ذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا إن الكلام الإلهى صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالى إلى أن القرآن كلام الله الأزلى القديم لأنه صفة ذاته. والشاهد فى هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين. وقد حاول الخليفة المأمون أن يفرض فكرة المعتزلة على العلماء والفقهاء بقوة السلطة وسيف السلطان لكنه فشل . وتم على العكس فرض فكرة الأشاعرة التى قالت إن القرآن له جانبان : جانب القدم والأزلية وهو الكلام الإلهى فى ذاته وأحيانًا يطلقون عليه «الكلام النفسى القديم»، والجانب الآخر هو القرآن الذى نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول وليس هو. وهذ الفكرة التى سادت تم اختصارها بعد ذلك فى كتب التلخيصات المتأخرة على النحو الذى ساد واستقر وشاع وصار من

«العقائد» التى يقال إن مخالفتها خروج عن الملة، بل هو كفر بالإسلام وارتداد عنه .

هنا يجب أن نلتفت إلى أن سيادة الأفكار وهيمنتها تم - وما زال يتم - بأدوات القهر والقمع السلطوي، وكما حاول المأمون فرض فكرة المعتزلة حاول خلفاؤه قتل فكرة المعتزلة وفرض فكرة خصومهم. وفى سياق الانهيار الحضارى والتخلف الفكرى الذى أصاب العالم الإسلامى بفعل عوامل التفتت الداخلي والهجوم الخارجي - والمستمر حتى هذه اللحظة - استقرت الفكرة، ولُخّصتْ وشوهتْ واكتسبتْ قداستها عند العامة والخاصة بل وعند المتخصصين. وفى كتابه المهم جداً «رسالة التوحيد» اختار الإمام محمد عبده فى الطبعة الأولى الانحياز إلى فكرة المعتزلة عن خلق القرآن، لكن الشيخ الشنقيطى نبهه إلى خطورة أن يتبنى هذه الفكرة - لا ندرى أى نوع من الخطورة سوى معارضة الأزهر والعلماء وتأليب العامة - فحذفها الإمام من الطبعة الثانية، واستبدل بها الفكرة الشائعة. ولا ننسى فى هذا السياق أن «رسالة التوحيد» اعتمدت المنهج الانتقائى فاعتمدت «توحيد» الأشاعرة دون مفهوم «العدل» عندهم، واعتمدت «عدل» المعتزلة دون مفهومهم للتوحيد، ربما للأسباب نفسها التى حذّره منها الشيخ الشنقيطى .

ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءًا من العقيدة، وما ورد فى القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهمًا مجازيًا - لا فهمًا حرفيًا - مثل «الكرسى» و «العرش» ... إلخ . وليس معنى حفظ الله سبحانه وتعالى للقرآن حفظه فى السماء مدونًا فى اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه فى

هذه الحياة الدنيا، وفى قلوب المؤمنين به، وقول الله «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» لا يعنى التدخل الإلهى المباشر فى عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ» . وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الذات الإلهية فهم يدل على وعى يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه فى جوهره الدين الذى أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجيهات والإرشادات المضمنة فى القرآن الكريم وفى سنة الوحى الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم . وحين يوصف التصور الذى يذهب إلى أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم جبل يسمى جبل «قاف»، حين نقول إن هذا تصور أسطورى، فالوصف خاص بالتصور الذهنى مهما كانت الروايات التى تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه «أسطورى» إلى القرآن الكريم ذاته. والمأساة الحقيقية أن يصرُّ بعض المتخصصين على «عدم الفهم» ويستمرون فى «التلبيس» على العوام وعامة المثقفين، لأنهم يتصورون – مرة أخرى يتصورون – مطابقة ما فى أذهانهم (أفكارهم المستمدة من بعض الآراء التراثية) لما فى الأعيان، أى للحقيقة المطلقة، ثم يزعمون بعد ذلك كله أنهم لا يؤمنون بالكهنوت، ويزعمون أنهم مع حرية الفكر لا مع «الكفر» فأى «كفر» هنا ، وأى «فكر» هناك ؟!

(٢)

الفكرة الثانية التى تتعلق بهذا الموضوع، والتى أصابها كثير من الالتباس وسوء الفهم الذى يفضى إلى الضلال والتضليل، هى مسألة تعلُّق

الفعل الإلهى بالقدرة الإلهية وعلاقة كل منهما بالآخر. وهنا نعود إلى التفرقة التى وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل فى تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها - القدرة - من ناحية أخرى تمثل «الإمكانيات» غير المتناهية للأفعال، والتى ليس من الضرورى أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أى تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل». هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظريًا، وبين الفعل بوصفه التحقق العينى للقدرة هى التفرقة التى أقرها العلماء المسلمون فى مقولة مهمة من مقولاتهم وهى «ليس كل مقدور محتم الوقوع» . إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته فى الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأى معنى من المعانى .

الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامنا فى القدرة المطلقة، وهى من حيث التعلق بالممكن التاريخى تظل محايثة للتاريخ. أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبى حامد الغزالى فى «مشكاة الأنوار». هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذى افتتح مفهوم «الزمن». «خلق العالم» إذن يعد واقعة تاريخية فى ذاته، أى من حيث كونه «حدثًا» غير مسبوق إلا فى «العلم الإلهى» على هيئة مشروع لا ندرى كنهه، لذلك نقول جميعا إن العالم «محدث» ولا خلاف حول مسألة «حدوثه» التى لا تعنى شيئا

سوى زمانيته وتاريخيته. والذين ذهبوا فى تاريخ الفكر الإسلامى إلى القول بأن العالم «قديم» إنما كانوا يتحدثون عن المادة التى صُنِعَ منها العالم، أى الهيولى حسب المصطلح الأرسطى، ولكن قولهم بقدم المادة لا يعنى بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم . مفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم - أو بالأحرى لعملية إيجاده - سواء كان هذا الوجود «خلقًا» من عدم أم كان «صنعًا» من مادة قديمة .

التاريخية هنا تعنى الحدوث فى الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالى - الوجود الإلهى - والوجود المشروط الزمانى. وإذا كان الفعل الإلهى الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التى تلت هذا الفعل الأول الافتتاحى تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت فى الزمن والتاريخ. وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية «محدث» بمعنى أنه حدث فى لحظة من لحظات التاريخ، هكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية و «الفعل» الإلهى على مستويين .

المستوى الأول : عدم تناهى القدرة لأنها إمكانيات للأفعال، بينما تتناهى الأفعال لتعلقها بالعالم المتناهى، رغم أنها - الأفعال - تتجذر فى القدرة غير المتناهية. والعلاقة بينهما فى هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و «التحقق»، فليس كل ممكن متحققًا كما سبقت الإشارة .

المستوى الثانى للتمييز بين «القدرة» و «الفعل» هو أن القدرة «أزلية» بما هى صفة محايثة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزليًا، بل هو

تاريخي مادام أول مجلى فعلى من مجالى القدرة الإلهية كان إيجاد العالم، الذى هو ظاهرة محدثة تاريخية .

ماذا عن «اللوح المحفوظ» الذى ذهبت بعض التصورات إلى أن القرآن مدّون فيه ؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلى أم محدث مخلوق ؟ ولابد أن يكون محدثا مخلوقا مثل العرش والكرسى وإلا دخلنا فى تصور «تعدد» القدماء الذى لا يقبله أى مفكر فى التراث الدينى الإسلامى. إذا كان «اللوح المحفوظ» مخلوقًا محدثًا، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديمًا أزليًا ؟ ألا يدخلنا ذلك فى سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى» قديمًا بينما نعلم أن اللوح الذى يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق ؟ كيف أمكن أن يتم تسجيل «القديم الأزلى» – الذى هو القرآن كلام الله القديم الأزلى – على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها ؟!

يتمادى أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته فى زعمهم ليؤكدوا أن الكلام الإلهى صفة ذاتية قديمة وليس فعلا كما ذهب المعتزلة . إنهم يعتمدون على ماجاء فى القرآن نفسه من أن الله افتتح الخلق بالأمر التكوينى «كن»، وأن هذا الأمر التكوينى ملازم للإرادة الإلهية، فكلما أراد الله سبحانه وتعالى أن يخلق شيئًا فإنما يقول له « كن » فيكون . وطبعًا يستحيل أن نتصور أن الله سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر، وإلا كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق والتلفظ والتصويت، الأمر الذى يفضى بنا إلى التشبيه الغليظ القريب من حدود التصورات الوثنية . ومفهوم «الوحدانية» والتنزيه المنصوص عليهما فى سورة «الإخلاص» يقفان ضد هذه التصورات، فلابد أن يفهم الأمر الإلهى التكوينى «كن» فهمًا مجازيًا،

كما اقترحنا أن نفهم «اللوح المحفوظ» فهمًا مجازيًا لأن الفهم الحرفى يوقعنا فى إشكالات تشوش علينا عقيدتنا .

وحتى مع التسليم بأن الله سبحانه وتعالى ابتدأ الوجود بفعل الأمر «كن» وأنه كلما أراد أمرًا فإنما يقول له «كن» بالمعنى الحرفى الذى يفهمه بعضهم – دون الانزلاق إلى أى تصورات أسطورية وثنية – فإن ذلك لا ينفى كون «الكلام» يدخل فى دائرة «الأفعال»، وليس الصفات الأزلية القديمة المحايثة للذات. ومن المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقًا من وصف الله سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه «سميع» و«بصير» رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الاتصاف بالصفة من حيث هى إمكانية، وبين تحول الصفة إلى «فعل». وكما نقول إن الله سبحانه وتعالى «قادر» و«قدير» ولا تظهر القدرة إلا فى الأفعال، كذلك الصفات «متكلم» و«سميع» و«بصير» صفات محايثة لا تظهر إلا فى الأفعال، والظهور فى الفعل هو التحقق التاريخى، من هنا يمكن القول إن القول الإلهى «كن» فى افتتاح الوجود، أو فيما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الآبدين، يدخل دائرة الفعل الزمانى، الفعل فى التاريخ .

(٣)

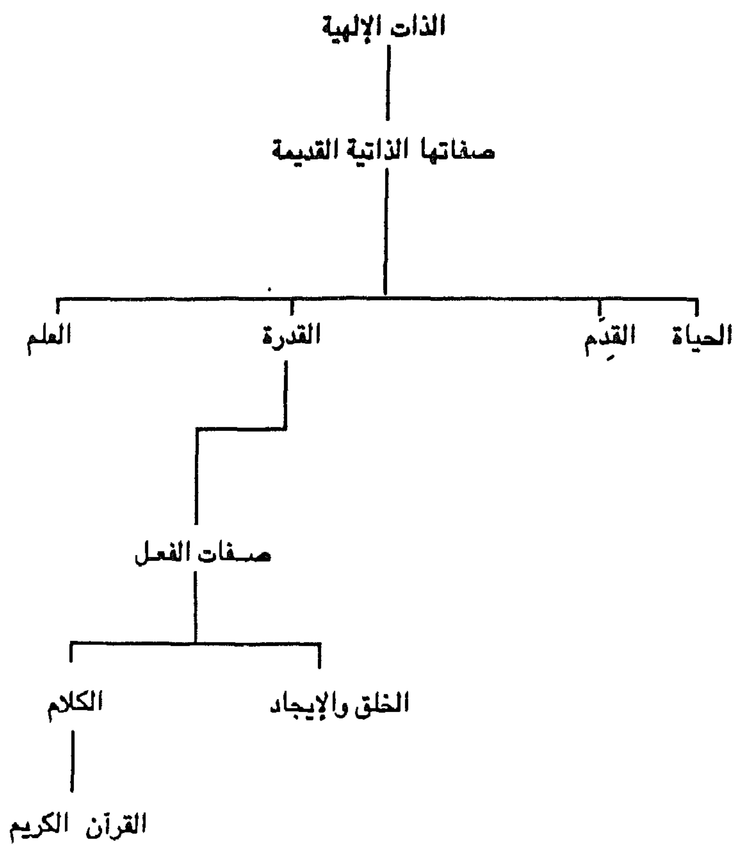
إذا كان الكلام الإلهى فى تحققه يعدّ فعلا، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهى قديمًا أزليًا ؟ سنجد أن الخلط والالتباس جاء من عدم التمييز بين صفة «العلم» وصفة «الكلام»، وهو التباس شبيه بالالتباس الذى ناقشناه بين صفتى «القدرة» و«الفعل» .

«العلم» مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات محايثة لها فى

أزليتها، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة وفى تفاعل معها فى شكل «الفعل»، الذى يدل بمجرد وجوده على «القدرة»، ويدل بإحكامه وإتقانه على «العلم» والحكمة – كما يستدل المعتزلة – وإما أن تتجلى وحدها – صفة العلم – فى نمط آخر من الفعل هو «الكلام»، فيكون «الكلام» بذلك «فعلا» يُظْهِر «العلم» ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم – وهو فعل لم يتوقف – يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها .

هكذا تم دمج القرآن – الكلام الإلهى – فى الصفات الإلهية عامة، وفى صفة «العلم» خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم . ينسب الزركشى فى «البرهان فى علوم القرآن» للإمام الشافعى أنه قال «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنّة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا» وزاد غيره : وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم، وهو قول يتكرر عند غير الشافعى حتى نصل إلى أبى حامد الغزالى فى كتابيْه «جواهر القرآن» و «مشكاة الأنوار» اللذين تعرضنا لتحليلهما والكشف عن المفاهيم التى ينطلق منها الغزالى فى الباب الثالث من كتابنا «مفهوم النص» .

هذه التصورات هى التى سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وسيطرت بآليات الفرض السياسى، وسيطرتها وسيادتها لا يعنى امتلاكها قوة «الحقيقة» بأى حال من الأحوال وذلك لما تتضمنه من عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم «التوحيد» الذى نعلم أنه مفهوم جوهرى فى العقيدة الإسلامية. والتصور الذى يطرحه المعتزلة والذى حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة، ويمكن إجمال هذا التصور فى الشكل التوضيحى التالى :


الذات الإلهية
صفاتها الذاتية القديمة
الحياة
القِدم
القدرة
العلم
صفات الفعل
الخلق والإيجاد
الكلام
القرآن الكريم

(٤)

إذاكان الكلام الإلهى فعلا كما سبقت الإشارة ، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال « فى العالم » المخلوق المحدث ، أى التاريخى . و« القرآن الكريم » كذلك ظاهرة تاريخية ، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهى ، وإن يكن أشمل هذه التجليات ، لأنه آخرها . وهنا نأتى إلى بيت القصيد فى حملة الهجوم الضارية ، والجاهلة للأسف – على مفهوم « التاريخية » . أصحاب النوايا الحسنة فى رفض مسألة « التاريخية » ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدى إلى هدم مبدأ « عموم الدلالة » ، الأمر الذى يُفضى فى زعمهم إلى اعتبار « القرآن » الكريم من الحفريات » التى لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول . وهؤلاء يخلطون عن جهل لاشك فيه بين أنماط مختلفة من « الدلالة » ، ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى. وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة فى نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرنا من الزمن ، فماذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلالياً عبر تلك العصور الطويلة . والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية ، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التى نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً ؟ !

أما هؤلاء الذين ينطلقون من «سوء قصد» ونية مبيتة للاغتيال الفكرى

والمعنوى، مدعومة بالطبع بجهل فاجر بلغ به فجره أن يتمسح بمسوح «العلم» الكاذبة ، فقد ذهبوا يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً متباكين على «القرآن» الذى يضعه مفهوم «التاريخية» فى خانة الفلكلور. وهكذا حين أرادوا أن يتظاهروا بالعلم كشفوا دون وعى عن عورات جهلهم التى لم تستطع أن تسترها كل أسمال «الدراية» و «الرزانة» و «التعقل» و «الاعتدال» واحتلال أعمدة الصحف وصفحاتها بشكل منتظم. وبلغ الجهل ببعض من يتستر بأسمال «اللقب العلمى» أن يدعوا على هذا المفهوم أنه يقضى على «قدسية» النص القرآنى ، وينكر أنه من عند الله سبحانه وتعالى .

المشكل فى كل هذا الجهل المركب - سواء حسنت النوايا أم ساءت - أنه يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن ، وصار من مخلفات العصور الماضية ، سواء تلك التى كانت ترتع فى بقايا الفكر الأسطورى ، أو تلك التى حاولت تجاوز مرحلة الفكر الأسطورى ، ودخلت أفق نهج التفكير العقلانى. فى نهج التفكير الأسطورى بصفة عامة لا تنفصل اللغة عن العالم الذى تدل عليه ، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين «اللفظ» والمعنى الذى يدل عليه علاقة تطابق. وما تزال بقايا هذا النَّهج الأسطورى فى تصور اللغة موجودة حتى الآن فى كثير من المظاهر التى يمكن تلمسها فى حياتنا الاجتماعية. لن نتطرق هنا إلى مسألة «الحجاب» الواقى للصغار والكبار من الحسد ومن العيون الشريرة فى المعتقدات الشعبية ، كذلك لن نتعرض لمسألة «التداوى» و «العلاج» بالقرآن، رغم أن كلتا الممارستين تستمد مرجعيتها من مفهوم القوة السحرية للغة الناتجة عن قدرة اللفظ منطوقاً أو



مكتوبًا لا على استحضار المعنى فى الذهن فقط ، بل على استحضار الشيء أو منعه ، رغم ذلك لن نطيل فى مناقشة هذه الممارسة لأن بعضهم قد يتوهم أننا نقلل من شأن لغة القرآن التى تمثل أساس اللغة المستخدمة فيهما ، يكفى هنا أن ندلل على ظاهرة الإيمان السحرى بقوة اللفظ – بعيداً عن إطار اللغة القرآنية – بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض .

يكتفى كثير من الناس باستخدام صيغة « المرض الخبيث » إشارة إلى « السرطان » وذلك خشية من ذكر اسم المرض نفسه. وإذا أرادوا نقل خبر حادث خطير وقع لشخص فى حضرة شخص آخر فى السن نفسه، أشاروا إلى اسم المصاب بكلمة « البعيد »، استبعاداً للحدث الخطير خشية أن يتكرر. والأمهات غالبًا ما يتحدثن عن الأحداث والوقائع المؤسفة مستهلين حديثهن بعبارة « الشر بره وبعيد ».هل يمكن أن نشير كذلك إلى ممارسة صارت شائعة جداً بين الناس من جميع الأوساط ، وذلك حين يكون اثنان على وشك الافتراق – ولو لساعات قليلة أو أيام – فينطلق أحدهم الجزء الأول من الشهادة « أشهد أن لا إله إلا الله » فيرد الآخر « محمد رسول الله » ؟ الممارسة نفسها يمكن أن نلاحظها فى نهاية المكالمات التليفونية ولو كان الشخصان قد تواعدا على اللقاء بعد المكالمة ، وهى ممارسة تعتمد على أن عبارتى الشهادة مترابطتان دومًا ، وهذا الترابط يمثل ضمانًا من نوع ما أن الشخصين اللذين تقاسماها سيلتقيان مرة أخرى .

هذه ممارسات باقية من آثار بعض التصورات الأسطورية عن قوة

اللغة السحرية، وليس من الضرورى أن يكون المنخرطون فى هذه الممارسات واعين بالضرورة بهذه الدلالة ، وأغلب الظن أن جميعهم سينكر إنكاراً شديداً أن تكون تلك تصوراتهم وهم صادقون فى ذلك لاشك . لكن ذلك لا يمنع أنها بقايا من آثار تلك التصورات ، بقايا تحيلها الممارسات الاجتماعية إلى مجرد عادات وأعراف وتقاليد منبتة الصلة - على مستوى الوعى على الأقل - بأصولها الغائرة البعيدة .

هذه التصورات نجد تعبيراً عنها فى بعض مدارس الفكر الإسلامى القديم ، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أن « الاسم » هو « المسمى »، انطلاقاً من أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية جوهرية ، أى أنها علاقة ضرورية. ونجد فى كتاب «مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى» تفاصيل أقوال أصحاب هذه الرؤية للغة وطبيعتها . ولكن هناك مدرسة أخرى تنكر هذه العلاقة الضرورية التى تفضى إلى الاتحاد بين « الاسم » و« المسمى » أو بين « اللفظ » والمعنى . وقد ناقشنا بالتفصيل هذا الخلاف حول طبيعة اللغة ودلالتها فى أكثر من دراسة، نخص منها بالذكر هنا دراستنا الأولى « الاتجاه العقلى فى التفسير : دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة » التى صدرت طبعتها الثالثة عن دار التنوير، عام ١٩٩٣ .

وحتى لا نكرر ما سبق أن ناقشناه هناك، نكتفى هناك بإيراد الرد الذى رد به محمد بن جرير الطبرى ، صاحب التاريخ المشهور « جامع البيان عن تأويل أى القرآن » على أصحاب القول باتحاد الاسم والمسمى،

وذلك فى سياق تعرضه لتفسير « البسلمة » من سورة الفاتحة فى الجزء الأول من تفسيره. يقول الطبرى ساخراً من أولئك سخرية حادة لأنهم يقولون إن « اسم الله » فى « البسملة » هو « الله » دون فصل بين الاسم والمسمى : « لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأول ، لجاز أن يقال : رأيت اسم زيد ، وأكلت اسم الطعام ، وشربت اسم الشراب ، وفى إجماع جميع العرب على إحالة ذلك ، ما ينبئ عن فساد تأويل من تأول قول لبيد (ثم اسم السلام عليكما) أنه أراد ثم السلام عليكما ، وادعائه أن إدخال الاسم فى ذلك وإضافته إلى السلام إنما جاز ، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم «أتستجيزون فى العربية أن يقال : أكلت اسم العسل » يعنى بذلك : أكلت العسل، كما جاز عندكم : اسم السلام عليك ، وأنت تريدون : السلام عليك».

بهذه السخرية الحادة ينفى الطبرى توهم الاتحاد بين الاسم والمسمى، ولكن ليس معنى ذلك أنهما وجهان لا علاقة بينهما . الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) الأديب والكاتب الموسوعى المعتزلى يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد ، ويقول اللفظ للمعنى جسد ، والمعنى للفظ روح ، والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة بينهما على أساس أنها علاقة «مواضعة»و« اتفاق »و« اصطلاح »وليست علاقة ذاتية ضرورية . إن اللفظ مجرد صوت سمعى أو رمز كتابى ، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية. والدليل على اتفاقية العلاقة بين اللفظ - الصوت أو الرمز المكتوب - وبين المعنى أن ألفاظاً مختلفة فى لغات مختلفة تعبر عن المعنى نفسه، مثل كلمة «رجل» فهى فى العربية غيرها فى الفارسية أو فيما سواها من اللغات.

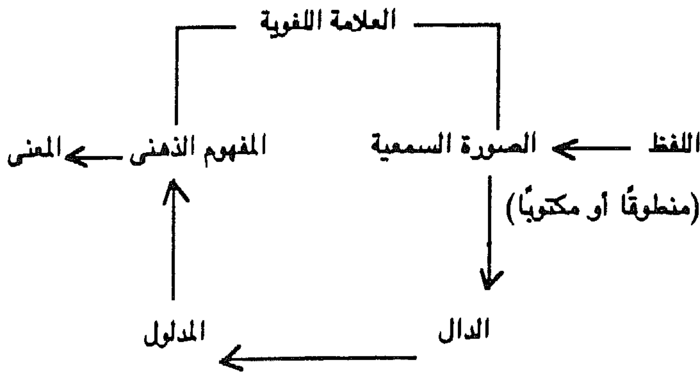
وهناك صاغ المفكرون المسلمون مفهوم « اللغة » بوصفها نظاماً من العلامات، شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجانى - شيخ البلاغيين العرب والمسلمين - إلى أن الألفاظ لا تدل على المعانى بذاتها بل بالاتفاق ، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ « ضرب » والحدث الذى يدل عليه فى الخارج ، حدث «الضرب» الواقعى ، بل اللفظ علامة تدل على الحدث ، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق عليها .

وظل الفكر اللغوى يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسرى « الفريد دى سوسير ، فى كتابه المهم «محاضرات فى علم اللغة » وأضاف إلى مفهوم « العلامات » بعداً جديداً، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين «اللفظ أو الدال» و« المعنى أو المدلول » علاقة اصطلاح ، لكنه عمق مفهوم « الدال » ومفهوم « المدلول » بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى ، وذلك على النحو التالى : -

إن الوحدة اللغوية (التى تسمى اللفظ) ظاهرة مزدوجة ، ليس من جهة أنها تدل على ارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة ، وبين موجود خارجى من جهة أخرى - أى بين اللفظ والشىء - بل هى ظاهرة مزدوجة بشكل أكثر تعقيداً من جهتى الدال والمدلول. هنا يتجنب دى سوسير استخدام مصطلحى «اللفظ والمعنى» ليحل محلهما مصطلحى «الدال

والمدلول » لأنهما أكثر دقة فى التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. والدال والمدلول يمثلان جانبى العلامة اللغوية – أو الوحدة اللغوية – التى لا تدل على « شىء » بل تُحيل إلى مفهوم ذهنى » بمثابة « المدلول » دون الشىء. وكذلك « الدال » ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب ، بل هو « الصورة السمعية ». وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أى الجانب المادى البحت منه ، ولكن المقصود هو الأثر النفسى الذى يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب. أو بعبارة أخرى ، ليس « الأثر النفسى » – الصورة السمعية – إلا التصور الذى تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت فى الذهن) .

وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة ، فبإمكاننا دون أن نحرك شفتينا ولساننا ، أن نتكلم مع أنفسنا كأن نستعيد – على سبيل المثال – ذهنيًا قطعة شعرية أو أغنية أو مناقشة مع صديق . والنتيجة التى يتوصل إليها دى سوسير أن « العلامة » اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطًا وثيقًا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثانى . وفى ظل هذا التصور تعقد العلاقة على النحو التالى :



هذا التصور الذى صاغه دى سوسير أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكى عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيرًا مباشرًا عن هذا العالم . لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية . إنها لاتعبر عن العالم الخارجى الموضوعى القائم ، لأن مثل هذا العالم – إن كان له وجود – يعاد إنتاجه فى مجال التصورات والمفاهيم . وقد أحدث هذا التصور ثورة فى علاقة الفكر باللغة وفى طبيعة النظام الرمزى للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام نفسه الثقافى. هذه الثورة الفكرية غائبة غيابًا تامًا عن وعى كل الذين يتوهمون اللغة نظامًا ساكنًا بسيطًا يدل على الأشياء، أو يستدعيها ويتصورون بالتالى أنها نظام إشارى ..

(٥)

إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة ، ولكنها تحيل إلى « التصورات » و « المفاهيم » الذهنية القارة في وعي الجماعة - وفي لا وعيها كذلك - فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب «الثقافي». والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر - كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون - فإن «اللغة» تمثل النظام المركزي الذي يعبّر عن كل المظاهرالثقافية. من هذه الزاوية يقول علماء السميوطيقا - أو علم العلامات - إن «الثقافة» «عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها «نظام العلامات اللغوية» لأنه هو « النظام » الذي تنحلّ إليه تعبيريًا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين .

وإذا كان البُعد « الثقافي » هذا هو الذي يميز الوجود الإنساني ويفصله عن الوجود «الطبيعي» الحيواني مثلا، بحيث يمكن القول إن الإنسان حيوان ثقافي، - أي قادر على تمثل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات - فإن « الثقافة » ليست قيمة مضافة يمكن تصور الوجود الإنساني بدونها إلا على سبيل « الوهم » و « التقدير » كما يقول القدماء ، أي على سبيل الافتراض . لكن بعضهم يفهم «الثقافة » بوصفها بُعدًا ناتجًا عن عملية «التعليم» الحديثة وأثرًا من آثارها منطلقًا في ذلك من الاستخدام الشائع للفرق بين « المثقف» - أي المتعلّم - و « الجاهل » . وهذا الاستخدام العامي الذي يضع « الثقافة » في مقابل « الجهل » استخدام غير صائب

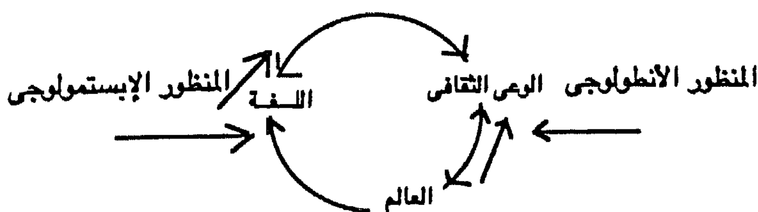
من الوجهة العلمية والمنهجية، فالثقافى - علميًا ومنهجيًا - يقابل «الطبيعى».

والغريب أن بعض الأكاديميين لا يكادون يفارقون هذا الاستخدام العامى الذى يضع « الثقافة » فى مقابل «الجهل» ، هذا رغم أن جميعهم يُعلِّم - ويكرر القول دون فهم - إن النبى محمدًا عليه الصلاة والسلام كان « أميًا » لا يقرأ ولا يكتب ، ولكنه لم يكن «جاهلا»، ولا ينكر أحد أنه كان من صفوة مثقفى عصره، وكذلك كان أصحابه. إن « الثقافة » تعنى تحوّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعى إلى « الوعى » بهذا الوجود. وهو وعى يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هذا الوعى من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانيًا، وقد تتفاوت بين جماعة وجماعة أخرى ، بل قد تتفاوت بين الأفراد في المجموعة البشرية الواحدة . وهذا يسمح للباحث بالحديث عن « تعدد ثقافى» فى بنية الثقافة الخاصة بمجتمع ما أو بمجموعة بشرية معنية .

إذا كانت « الثقافة » هى تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها - مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور - فإن اللغة هى « النظام » المعبّر عن هذا التصور ، وهى من ثم لا تمثل نظامًا ذا مستوى واحد ، بل تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات « الثقافة » التى تعبّر عنها. ولأن « العالم » - فى وجودهْ الموضوعى المستقل عن الوعى - لا ينعكس فى التصورات والمفاهيم الثقافية انعكاسًا آليًا، وذلك لأن للعالم قوانين من حيث وجوده المستقل تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات فى الوعى ، فليس من المنطقى

القول بأن « اللغة » تعكس التصورات والمفاهيم عكسًا آليا ، وذلك لأن للغة قوانينها التي تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي .

ومعنى ذلك أننا إزاء ثلاث حقائق مستقلة عن بعضها بعضًا استقلالا من نوع خاص ، أى استقلالا لا ينفى « التداخل » و« التوالج ». ويمكن وضع العلاقة إذن على مستوى أفقى لا رأسى تجنبًا لتوهم الأسبقية أو الأولية. الحقيقة الأولى هى « العالم » بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية، والحقيقة الثانية هى «الثقافة» بكل ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات. والحقيقة الثالثة هى « اللغة » بكل ما تنتظمه من قوانين. والعلاقة بين هذه « الحقائق » الثلاث تختلف بحسب المنظور الذى يرتبها وينظمها ، فلو تبنى الباحث المنظور الأنطولوجى ، أى البدء بالوجود، كمفهوم وليس كماهية، فإنه يضع « العالم » أولا ، ثم «الثقافة» ثم «اللغة» . ولو بدأ من منظور إبستمولوجى ، أى معرفى ، فإنه يضع « اللغة » أولا، ثم « الثقافة » ثم « العالم . ولو نظر الباحث من منظور « تركيبى » فإن العلاقة لابد أن تأخذ شكل« الدائرة » ، وذلك على النحو التالى : -



والحديث عن حقائق ثلاث «مستقلة » ، رغم ذلك كله ، هو حديث على سبيل « الوهم » و« التقدير » ، فنحن في مجال « الحديث » ، أى في مجال « اللغة » النظام التعْبيرى الذى « يقول » من خلالنا ، أو « نقول » من خلاله. وهو « النظام » الذى ولدنا فيه ، ونمارس حياتنا - بكل ما ينتظم فى هذه الحياة من أنشطة عليا ودنيا - من خلاله. وقد بلغ من سطوة اللغة وسيطرتها أن صار الوجود في منشئه الأول «كلمة». جاء في إنجيل يوحنا: « فى البدء كان الكلمة »، وفى القرآن الكريم أن الأصل فى الإيجاد هـو الأمر الإلهى التكويـنى «كن». و«اللوجوس» فى الفكر اليـونانى هـو «العقل» الذى لا يظهر نشاطه إلا من خلال «الكلمة»، حتى ذهب المفسرون لقول أرسطو : « الإنسان حيوان ناطق » إلى أنها بمعنى « عاقل »، لأن النطق اللغوى هو مجال ظهور النشاط العقلى .

وفى الفكر الصوفى الإسلامى « الموجودات » هى كلمات الله التى لا تنفذ ولو كان البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفد كلمات الله (الكهف : ١٠٩) ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » [لقمان : ٢٧] يتحول العالم كله من أعلاه إلى أدناه فى القرآن إلى علامات و « آيات » تدل على وحدانية الله وقدرته ، ويتحول كذلك فى الفكر الصوفى إلى « كلمات » تتوازى مع الكلام الإلهى الذى يعد « القرآن » الكريم أكمل مجاليه كما سبقت الإشارة . وهذه الأبعاد فى القرآن وفى الفكر الإسلامى سبقت لنا دراستها فى أكثر من دراسة، أقدمها « فلسفة التأويل » الذى صدرت طبعته الثانية عن دار التنوير بلبنان

عام ١٩٩٣م ، وأحدثها دراسة قيد النشر بعنوان « القرآن : العالم بوصفه علامة » .

هل يمكن القول بناء على ذلك كله إن « اللغة » تمثّل « الرّحم » الذى ينبثق عنه « الوعى » بكل أبعاده ؟ نعم يمكن قول ذلك بدون تردد . خاصة إذا أدركنا أنها ليست « معطى » ثابتًا ، بل هى حالة سيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة بدءًا من المستوى الصوتى وصولا إلى المستوى الدلالى . إن اللغة نظام من العلامات ، لا تشير العلامة فيه كما سبقت الإشارة إلى « الخارج » بشكل مباشر ، بل تشير إلى « الصورة السمعية » التى هى « الدال » . وهذا « الدال » يحيل بدوره إلى « الصورة الذهنية » أو « المفهوم » الذى هو « المدلول » . هذا على مستوى « العلامة » المفردة ، لكن اللغة نظام من العلامات التى تدخل فى علاقات أكثر تعقيدًا على مستوى « نظام » النحو ، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى « النّصّ » .

ولقد قام أسلافنا بجهد مشكور بدراسة النظام اللغوى على مستوى « الجملة »، واستطاع شيخ اللغويين والنقاد عبدالقاهر الجرجانى أن يلخص النظام اللغوى على هذا المستوى من خلال مفهوم « النظم » ، الذى هو قوانين النحو فى سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها ، لا مجرد « قوانين الصواب والخطأ » كما هى عند متأخرى النحاة. هذا « النظم » هو المنتج للدلالة والمعنى، وهى ليست حاصل جمع دلالة «العلامات» المستخدمة – أو الألفاظ – فى الجملة ، بل هى ناتج

تفاعل تلك الدلالات بدلالات القوانين النحوية بالمعنى الذى صاغة عبدالقاهر فى نظرية « النظم » ، وقد تناولنا قضايا النظم والدلالة فى أكثر من دراسة يمكن القارئ الرجوع إليها جميعًا فى كتاب « إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافى العربى ، بيروت - الدار البيضاء ، ط ٢ ، ١٩٩٤).

ولكى تتضح ملامح استقلال قوانين اللغة عن قوانين الواقع والحياة والعالم الخارجى، يكفى هنا أن نعْطى مثالين يكشف أولهما عن هذا الاستقلال من زاوية « عدم التماثل » ، ويكشف الثانى عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص. المثال الأول جملة «مات الخليفة الأول أبو بكر الصديق» وهى جملة تشير إلى واقعة حدثت خارج اللغة، لكن النظر للجملة من خلال قوانين اللغة يكشف « عدم التماثل » . الجملة تقول إن هناك فعلا « مات » وتقول إن الفاعل هو « أبو بكر الصديق » ، وهذا ليس صحيحًا على مستوى الواقعة الخارجية ، فالخليفة رحمه الله لم يفعل « موته ». هذه ملاحظة أولى، الملاحظة الثانية أن « الفاعل » نحويًا هو كلمة « الخليفة » وهى تمثل فى الواقع الخارجى « وصفًا » للشخص . وتقول الجملة ثالثًا. من خلال تحليلها نحويًا أن كلمة « أبو بكر » بدل من كلمة « الخليفة » مع أن الحقيقة «الخارجية » غير ذلك . ولكى تتضح هذه المسأله فلو حدث تأخير وتقديم فى «التركيب» فصارت الجملة مثلا : «مات أبو بكر الصديق الخليفة الأول» لتوهّم متوهّم أن الجملة الآن تماثل العلاقات الخارجية بين الاسم «أبو بكر» وصفاته «الصديق» و « الخليفة الأول »، ولكن الحقيقة تظل غير ذلك فالاسم «أبو بكر» صوت وكذلك الصفات أصوات منطوقة لا تماثل الكائن المشخّص،

بل تدل عليه بوصفها علامات كما سبقت الإشارة. ومن جهة أخرى يظل الفاعل النحوى فى الجملة اللغوية فاعلا مع أنه لم يفعل شيئًا فى الواقعة موضوع التعبير اللغوى .

المثال الثانى الكاشف عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص الجملة التى تقول مثلا « غابة الحياة تمتلئ بالأشجار المتية » ، فالمركب « غابة الحياة » لا يشير إلى مدرك ذهنى سابق ، بقدر ما يصنع هذا المدرك ، وذلك رغم أن كل جزء فى هذا المركب يشير وحده إلى مدرك ذهنى مستقل. فالغابة مدرك مستقل وكذلك « الحياة » ، لكن « غابة الحياة » مدرك تركيبى جديد فى النظام اللغوى (الجدّة طبعًا مسألة يحددها إطار وعى المخاطب بالجملة ، وليست مسألة مطلقة) . والسؤال الآن : كيف أمكن للغة من خلال قوانينها أن تفعل ذلك ؟ والإجابة عن هذا السؤال تكشف لنا عن البُعد الاستبدالى فى قوانين اللغة ، ذلك أن الذى حدث أن المتكلم ، قائل الجملة السابقة ، لم يكن يشير إلى واقع خارجى بقدر ما كان يعبّر عن « تجربة » عاطفية أو وجدانية أو فلسفية .. إلخ . وفى ذلك التعبير ساعدته قدرة اللغة الاستبدالية ، ذلك أن كلمة « غابة » تستدعى ذهنيًا مجموعة من المفردات اللغوية التى تنتمى إلى « الحقل » الدلالى لها مثل « الجبل » « أفريقيا » « خط الاستواء » « الوحوش » ... إلخ ، ولو كانت الجملة مثلا : «غابة الجبل تمتلئ بالأشجار الميتة » لكانت جملة وصفية عادية لا تحمل شحنة كتلك التى تحملها الجملة السابقة. إن استبدال كلمة «الحياة» بالكلمة المفترضة «الجبل» لم يؤثر فى دلالة العلامة « غابة » وحدها، بل أثر كذلك فى دلالة كلمة

«الأشجار» وفى دلالة الصفة « ميتة ». إنها ليست إذن مجرد عملية استبدال علامة بعلامة أخرى بل هى عملية تحويل كامل فى الدلالة .

هكذا يمكن القول إن للغة قوانين خاصة فى إنتاج الدلالة تعتمد أساساً على تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية من خلال علاقتى « التركيب » و« الاستبدال ». فالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتكرار، والفصل والوصل ، والعطف والاستئناف ، كلها ظواهر تركيبية على مستوى الجملة تمثل قوانين إنتاج الدلالة على هذا المحور ، كما تمثل عملية «الاستبدال» محوراً آخر. ويتفاعل المحوران مع المستويات الصوتية والصرفية والنحوية ليشكل هذا التفاعل المعقد قانون إنتاج الدلالة على مستوى «الجملة» ، ناهيك بمستوى «النص»، هذا بالإضافة إلى تعدد أنماط النّصوص وأنواعها من القانونى والتاريخى والدينى والفلسفى والمنطقى والصوفى والشعرى والروائى والقصصى والمسرحى . فضلاً عن النصوص المركبة .. إلخ.

لكن النصوص - مهما تعددت أنماطها وتنوعت - تستمد مرجعيتها من « اللغة » ومن قوانينها ، وبما أن « اللغة » تمثل « الدال » فى النظام الثقافى ، فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من « الثقافة » التى تنتمى إليها. هذا جانب من القضية ، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير فى الدلالة، أى للتأثير فى الثقافة . هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجة، وتلك الوعظية الإنشائية التى تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايين المرات، ذلك أنها

ليست فى الحقيقة «نصوصًا» بل هى «اللغة» فى ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور. إن « اللغة » - فيما ذهب دى سوسير كذلك - تقاوم التغيير وتسعى للثبات بما هى ظاهرة اجتماعية جماعية ، لكن « الكلام » - الذى هو الاستخدام الفردى للغة - هو الذى يجدّد اللغة ويطورها. وهكذا أدرك دى سوسير من خلال تفرقته المعروفة بين « اللغة » و« الكلام » - أو بين الاجتماعى والفردى فى اللغة - بعض عناصر الصراع الأيديولوجى فى الحياة الاجتماعية على أرض اللغة . فهناك نصوص تنطقها « اللغة » ، وتلك هى التى تسمى نصوصًا على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها « كلام » تريد أن تنطقه من خلال « اللغة » .

(٦)

وإذا كان الحديث عن النصّ القرآنى - كلام الله - فهو بامتياز نص يمتلك « كلامًا » ، وليس نصًا تنطقه « اللغة » وإن كان يستمد مقدرته القولية أساسًا من « اللغة » . ومرة أخرى المقصود بمقدرته « القولية » مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس فى سياق ثقافة بعينها ، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به ، الله عز وجل . وهذا شرح لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق « اللغة » من خلالهم ولا يمتلكون «كلامًا» يقولونه من خلال « اللغة » . النصّ القرآنى يستمد مرجعيته من « اللغة » ، لكنه «كلام » فى اللغة ، قادر على تغييرها . وإذا انتقلنا إلى « الثقافة » - مدلول اللغة - قلنا إن القرآن «مُنْتَج ثقافى »، لكنه مُنْتِج قادر على الإنتاج » كذلك، لذلك فهو« مُنْتَج » يتشكل لكنه فى الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين

إنتاج الدلالة – يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضًا .

هذا بالضبط ما قاله الباحث في كتاب « مفهوم النص » ، وقال مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث. وهذا هو مفهوم « التاريخية » في مجال النصوص عمومًا ، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص . ورد في « مفهوم النّص » : « إن القول بأن النّص مُنْتَج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بدهية لا تحتاج لإثبات ، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة . لكن القول بأن النّص مُنْتَج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال ، وهي مرحلة صار النصّ بعدها مُنْتِجًا للثقافة ، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى ، وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها ، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها ».

هذا هو ما ورد في « التمهيد »، والكتاب في أبوابه الثلاثة وفصوله الكثيرة يثبت صحة هذه الفرضية ويدلل على مشروعيتها من خلال تحليل « علوم القرآن » التي أوردها كل من الزركشي في « البرهان في علوم القرآن » والسيوطي في « الاتقان في علوم القرآن » .

لكن لأن الخطباء والوعاظ ممن يتلقبون بألقاب العلماء ويحتلون كراسيهم لا يقرأون ، ولأن بعضهم إذا قرأ لا يفهم. فقد اكتفى واحد من ممثليهم – متظاهرًا بالتعليق والتحليل، أي متظاهرًا بأنه ينتج كلامًا – بأن

يدع « اللغة » الوعظية والإنشائية تتلبّسه وتنطق من خلاله ، فكتب : « لقد طعن الأقدمون فى القرآن فقالو أساطير الأولين . وقالوا : كهانة ، وقالوا شعر ، وقال نصر أبو زيد : منتج ثقافى بفتح التاء وكسرها !؟! (وعلامات التعجب من وضعه) وإذا كان القرآن كذلك فالسنة من باب أولى » ... وتواصل اللغة الوعظية الإنشائية حديثها قائلة : « القرآن يقول » (وإنه تنزيل رب العالمين) [سورة الشعراء : ١٩٢] ويقول : (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل) [سورة الإسراء : ١٠٥] ويقول فى أول سورة النجم : (وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى) . و . د . نصر أبو زيد يقول : « منتج ثقافى» (تشكلت) نصوصه فى الواقع بقطع النظر عن أى وجود سابق له – والسنة كذلك – فى العلم الإلهى أو اللوح المحفوظ . فهل قوله هذا يوافق قول أهل الإيمان، أم يوافق قول من قال عن القرآن إنه أساطير. وأقوال الكهان؟؟!!! » أ . هـ .

أوردنا كلام « صاحب الفضيلة » كاملا ليعرف القارئ : هل قال حقًا كلامًا ؟ أم الرجل مسكين تنطق « اللغة » المحنطة على لسانه ، فيصل إلى حد تحنيط الكلام الإلهى دون أن يدرى . لقد حللنا فى الكتاب أقوال الكهان عن القرآن ووصفهم له ، وشرحنا بما يُفهم « البليد » أنهم كانوا يحاولون جذب أفق النّص إلى أفقهم غير مدركين لخصوصيته. والرجل – من بعد – فى حاجة لمن يشرح له معنى « الثقافة » و« الأسطورة » ، ومعانى أشياء كثيرة . ويوافق « صاحبَ الفضيلة » فى طاقته الذهنية صحافىٌ بدأ حياته الصحفية هاويًا يكتب فى « الإسلاميات » ، ثم عاش فترة فى بلاد « النّفط »

فارتفعت أسهم جهله حتى صار من كبار ممثلي خطاب « الاعتدال » . ولأنه مثل صاحبه لا يقرأ، وإذا قرأ لا يفهم، فقد قال عن الباحث فى إحدى مقالاته الصحفية : « هو القائل فى كتابات عديدة بفكرة « تاريخية » النص القرآنى ، وهى فكرة تتعارض فى منطلقها مع مقتضى الإيمان الدينى » . ثم كرر ذلك في مقالة أخرى حين وصف الباحث بأنه مشغول بقضية التأويل التى تؤدى إلى « تعطيل » النصوص الدينية ، وتحولها إلى « فولكلور » .

وكما احتاج صاحب الفضيلة لمن يشرح له « الثقافة » و «الأسطورة» وأشياء أخرى كثيرة ، يحتاج صاحبه الصحافى لمن يشرح له معنى «مقتضى الإيمان الدينى» و «التعطيل»، ناهيك عن حاجته لمن يعلّمه أبجديات ما هو الفولكلور . ويحتاج الجميع لمن يعلمهم الفارق بين مفهوم « التاريخ » ومفهوم « التاريخية » فى مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام ، وفى مجال «علم النص» بوجه خاص. إنهم يفهمون التاريخ بوصفه تعاقبًا زمنيا للأحداث والوقائع محكومًا بقانون « الصدفة » وحدها. وهكذا يجعلون من «الحكمة الإلهية» التى أنزلت القرآن على بنيه محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية فى مكة ، ثم فى المدينة ، من الجزيرة العربية مجزءًا على مدى بضع وعشرين سنة فى توقيت بعينه هو القرن السابع الميلادى ، يجعلون من ذلك كله مجرد « مصادفة » حدثت على هذا النحو بإرادة إلهية مطلقة لا حكمة وراءها . وهذا لا يصح أن يكون فهم عوام المؤمنين فضلا عن الكتاب ، ناهيك بمن يتزيون برى العلماء ويتلقبون بألقابهم .

وهم يفهمون « تاريخية النصوص » على أساس أنها غير قادرة على مخاطبة الناس بعد عصر نزولها ، فضلا عن مخاطبتهم خارج دائرة النظام

اللغوى الذى تشكلت من خلالة تلك النُصوص وهذا مَهم يضيف إلى جهلهم بالتاريخ جهلهم باللغة . وهم فى كل ذلك غير معذورين فى هذا الجهل ؛ لأن كل ذلك مشروح فيما كتب الباحث من الكتب والبحوث التى يشيرون إليها، الأمر الذى يخرجهم من دائرة « الجهل » ويدخلهم فيما هو أقل درجة ، تلك هى دائرة « العجز عن الفهم » وذلك لآفة مستعصية فى عقولهم . وإذا كان دواء الجهل يكمن فى المعرفة التى بابها القراءة ، فإن دواء الآفات العقلية المستعصية هو فى المصحات النفسية. وكم من الناس من يحتاج إلى علاج آفة الجهل المستعصى على المعرفة والقراءة والبحث .

الفصل الرابع

ردود سريعة

١ - ضد الكتابة المذعنة

٢ - الرد على « بدراوى »

٣ - معرفة الحق بالرجال !

٤ - انتصار الجهل !

(١)

ضد الكتابات المذعنة

منذ الصفحة الأولى من كتاب «نقد مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» منذ البدايات الأولى وقبل الدخول فى الموضوع، يصدر المؤلف كتابه بالآية الكريمة «وكذلك نفصل الآيات لتستبين سبيل المجرمين» (الأنعام/٥٥)، وليس هذا الاستشهاد بريئا من دلالة إسقاط المعنى- معنى كلمة «المجرمين» - على «نصر أبو زيد». لكن الأخطر من ذلك هو دلالة امتلاك المؤلف - إسماعيل سالم - لضمير المتكلم فى الآية الكريمة . ومعنى ذلك أن إسماعيل - متحدثا بضمير الجمع - سيفصل الآيات (العلامات والدلائل) لتستبين سبيل المجرم «نصر أبو زيد». هكذا يعطى المؤلف لنفسه كل حقوق الله سبحانه وتعالى عن طريق هذا الافتتاح، حق امتلاك الحقيقة التى تجعل كل من يخالفها فى عداد «المجرمين» الذين يستحقون اللعنة والعذاب. وحين نقول إن «البعض» يتحدث باسم الله ويحل نفسه محله سبحانه وتعالى تشمئز نفوس من هذا الاتهام المبالغ فيه، وأكثر من ذلك حين نقول إن «البعض» يحول النصوص الدينية إلى سلطة يستخدمها لمنازلة الخصم والنيل منه يتداعون إلى اتهام «نصر أبو زيد» بأنه ينادى بالتحرر من سلطة النصوص، وينادى كبيرهم - عبد الصبور شاهين أستاذ إسماعيل سالم - بالويل والثبور وعظائم الأمور، لأن هذه الدعوة تهدد وجود الأمة، ويتساءل فى مكر لا يخلو من خبث : «وماذا يبقى للأمة إذا تخلت عن كتاب ربها وسنة نبيها ؟!»

هكذا يخلط عبد الصبور شاهين بين التحرر من «السلطة» التى يضيفها أمثاله على النصوص مستخدمين إياها فى غير ما أنزلها الله من أجله وبين «النصوص» ذاتها، فما بالنا بالتلميذ الذى يتصور أنه يناصر أستاذه فإذا به يقع من حيث لا يدرى فى إثبات قضية نصر أبو زيد «ضرورة التحرر من سلطة النصوص» ولم يقل نصر أبو زيد «التحرر من النصوص» كما أراد عبدالصبور شاهين أن يوهم الناس بخبث ماكر. التحرر من سلطة النصوص هو ما قام به الخليفة الثانى عمر بن الخطاب فى مسألتين : حق المؤلفة قلوبهم فى الزكاة، ومسألة حد السرقة فى عام الرمادة . هل كان ابن الخطاب يعادى النصوص أم كان يفهمها فى سياقها، ويدرك مغزاها، ويرفض الخضوع لسلطة الدلالات الحرفية ؟! لكن السلطة التى يضيفها إسماعيل سالم على الآية المشار إليها لا تقف عند حدود سلطة امتلاكه لها وإحلال نفسه محل الله عز وجل، وإحلال «نصر أبو زيد» محل «المجرمين»، تمتد سلطة إسماعيل سالم إلى إصدار الأحكام النهائية والقاطعة فى خاتمة الكتاب .

الصفحات الأخيرة :-

إن نصر أبو زيد كافر كفرًا يخرج عن الملة . ص (٥٩) هكذا أصدر إسماعيل سالم حكمه النهائى- أليس متحدثًا باسم الله سبحانه وتعالى ؟ الذى يترتب عليه مجموعة من الأحكام الفرعية، يطالب إسماعيل سالم المجتمع المسلم بالامتثال لها وتنفيذها :

١- على كل مسلم غيور على دينه أن يرفع دعوى أو يشارك فى إقامتها ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد لإيقافه عن التدريس، لأنه يدرس الكفر فى قسم اللغة العربية : ص (٦٠) .

٢- على جميع الطلاب - طلاب الدكتور نصر أبو زيد - أن يمتثلوا أمر الله فلا يجالسوه للعلم ولا للتلقى على يديه ما دام معتقداً فى هذه الطعون (انظر عنوان الكتاب) ... فليمتثل طلاب د. نصر أمر الله نفسه بعدم الجلوس بين يدى المستهزئين بكتاب الله وآيات رسوله وهذا ليس مستهزئا فقط بل طاعنًا فى الدين كله وإلا صاروا كفارًا مثله (ص٥٩-٦٠).

٣- على كل مسلم غيور ممن ابتلى بجيرة هذا الطاعن فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) بجيرة فى المسكن أو العمل أو السفر ألا يعامله بيعًا أو شراءً أخذًا أو عطاءً (ص٦٢) .

٤- على زوجة الطاعن فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) أن تعلم أنه يحرم عند جميع الفقهاء، بلا استثناء، معاشرة الزوجة المسلمة لزوجها المرتد الجاحد بآيات الله المتمرد على أوامره، فإن عاشرته بعد معرفة الحكم فهو زنا صراح تعاقب عليه عقوبة الزانى المحصن . (٦٣) .

٥- نهيب بالدولة وبقضائها أن تطبق حد الردة على أمثال هؤلاء الطاعنين فى عقيدة الأمة، وذلك بأن يستتابوا أولا فإن تابوا علنًا وإلا قتلوا، مع إبعادهم فترة بعد التوبة، عن كل موقع يتوقع تأثيرهم فى عقيدة الأمة ودينها، وإن أصروا على كفرهم وجحودهم قتلوا، وأخذت أموالهم لبيت المال حيث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر (ص٦٣) .

وهكذا يطمئن ضمير إسماعيل سالم الذى يمتلك كلام الله تماما ويتحدث باسمه جل جلاله، بكل هذا الجهد الذى بذله والذى يراه من الأعمال الصالحات، يطمئن إطمئنان المؤمن الواثق كل الوثوق من صحة أحكامه، لأنها أحكام الله سبحانه وتعالى، هكذا ينهى كتابه «والله من وراء القصد والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات» .

المقدمة

الشاغل الأساسى لإسماعيل سالم - كما هو شاغل أستاذيه عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجى - هو الضجة الإعلامية التى أثارها كثير من الكتاب والمفكرين دفاعًا عن حرية البحث العلمى فى الجامعة وحرية الفكر فى المجتمع. ومن الطبيعى أن يشغل ذلك إسماعيل سالم وأستاذيه الذين تعودوا - ويعودون طلابهم - على نمط من السلوك العقلى يتسم بالإذعان والتسليم بسلطة الأكبر سنًا والأعلى درجة وظيفية، مشكلة إسماعيل سالم أن مسألة «رفض الترقية» أمر معتاد، ويكاد إسماعيل سالم يكرر كلمات شيخه عبد الصبور شاهين كما عبر عنها فى خطبته بمسجد عمرو بن العاص يوم الجمعة ٢ /٤ /١٩٩٣ - حين يقول : «إن لنا زملاء كثيرين قدموا إنتاجهم العلمى وُردَّ من اللجنة العلمية ويعاود الإخوة الأساتذة النظر مرة أخرى فى الإنتاج تبديلا له أو إضافة إليه ، ولم يحدث مرة أن قامت هيئة كاملة كالهيئة المصرية العامة وبعض الصحفيين والأساتذة بالتدخل السافر فى تقويم الإنتاج العلمى مثل هذا التدخل كما حدث فى إنتاج الدكتور نصر حامد أبو زيد» (ص : ٦) .

دعنا من هذه المغالطة فى القول بالتدخل السافر فى تقويم الإنتاج العلمى، فالذين كتبوا ناقشوا جوهر القضية التى يتعامى عنها إسماعيل سالم : تقريراً لا علاقة له بالتقويم العلمى من قريب أو من بعيد، ولا يتضمن عبارة واحدة تناقش إجراءات بحثية أو قضايا منهجية، فضلا عن العجز عن إبراز أخطاء تُبَرِّر النتيجة التى انتهى إليها التقرير .

التقرير الذى كتبه عبد الصبور شاهين عبارة عن بلاغ كاذب واتهامات زائفة ناتجة عن قراءة مغرضة أحياناً للإنتاج، وعن جهل بالمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة فى أغلب الأحيان، هذا جوهر القضية : حرمان إنتاج علمى من الترقية على أساس تقرير غير علمى، حتى لو وافقت عليه اللجنة ووافقت عليه الجامعة، فالخطأ الفادح لا يحوله الإجماع إلى صواب، وأخطر أخطاء البشرية - وعلى رأسها الحروب - تم عليها إجماع، ثم أفاق الناس إلى خطأ إجماعهم فتنازلوا عنه، لكن التقرير قصة أخرى ليس هنا مجال الخوض فيها .

ذعر إسماعيل سالم منشؤه التربية المذعنة التى تلقاها عن أساتذته . التربية التى لا تجرؤ على الرفض، حرصاً على فتات الدرجة التى يسعى إليها، ضَعُفَ الطالبُ والمطلوب إن كان الثمن هو التضحية بأهم القيم الجامعية فزعاً من سلطة تتصور أنها تعطى وتمنع. لكن أنى لأمثال إسماعيل سالم أن يفهموا ذلك وقد أمضى حياته العلمية من الفرقة الأولى لا يناقش أستاذاً ولا يفكر. وبفضل هذا الإذعان ونعمة «عدم التفكير» - التى يتصور أن الله حباه بها - استطاع الانتقال من مكان الطالب المتلقى ووصل

إلى درجة «الأستاذ» المساعد، وسيصل إن شاء الله إلى درجة الأستاذ، دون أن يذوق حلاوة الرفض القائم على «لعنة التفكير». ولعل هذا الكتاب عن نصر أبو زيد، والمكتوب تقربًا إلى أساتذته عبد الصبور وبلتاجى أن يكون أهم خطوة، بل الخطوة الأهم، على طريق «الأستاذية».. لكنها «الأستاذية» العقيم، أى التى لا تنتج طلابًا حقيقيين يفكرون ويختلفون فيدفعون حركة العلم والمعرفة إلى الأمام، إنها أستاذية على الورق وفى كشف المرتب والإعارات، والأهم من ذلك أنها أستاذية «الوجاهة الاجتماعية» والانتفاخ الكاذب، وما أبعد ذلك من أستاذية العلم والفكر والمعرفة .

والذى يؤكد أن هاجس إسماعيل سالم الزلفى والقربى إلى نفوس أرباب نعمته هجومُه على طه حسين وأمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله، حيث كانت مدرسة دار العلوم دائمًا رأس الحربة فى الهجوم على أولئك المفكرين. يهاجم الرجل ويتقول دون أن يكون قد قرأ كلمة واحدة لأى من هؤلاء باستثناء ما تلقاه شفاها من بعض أساتذته . أستاذ مساعد بجامعة القاهرة، وياللعار، ما زال يعيش عصر الثقافة الشفاهية، «النقل»، والثقة فى الراوى دون فحص المروى، وهل يستطيع العقل المذعن - ولو كان عقل أستاذ مساعد- أن يناقش- فضلا عن أن يتشكك فى - ما يقوله أساتذته ؟ ومن الهجوم على الأشخاص والمفكرين يوسع إسماعيل هجومه على قسمى اللغة العربية والفلسفة فى كلية الآداب على أساس أن «الطعن» فى الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين . (ص١١) .

لكن الهجوم على أعلام الفكر وقسمى اللغة العربية والفلسفة بكلية

الآداب مجرد جزء من هجوم شامل يشنه الأستاذ المساعد على الفكر المصرى الحديث ممثلا فى أهم تياراته. ليست المسألة أن أحد أعداد مجلة «القاهرة» - أبريل ١٩٩٣- تناول موضوع تقرير عبد الصبور شاهين ونشر الوثائق التى تثبت زيف أحكام عبد الصبور شاهين على إنتاج نصر أبو زيد، كما تكشف النوايا الخفية والمصالح التى تحرك عبد الصبور شاهين. وليست المسألة أن هذه المجلة تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، فالأخطر من ذلك والذى يثير فزع إسماعيل سالم وأمثاله أن الهيئة أعادت طبع كتب التنوير طبعات شعبية بأثمان زهيدة مساهمة فى توسيع دائرة قراء هذه الكتب. وبدلا من أن تكون هذه خطوة نطالب هيئة الكتاب بأن تتبعها خطوات، حرصًا على توسيع دائرة الثقافة والمعرفة، يفزع «أستاذ مساعد» جامعى من هذا النشر للمعرفة، يفزع لا شك لأن الناس سيقرأون، ثم يتساءلون، وفى التساؤل معنى الرفض، رفض «الإذعان» الذى يعتبره أستاذ مساعد جامعى السبيل الأقوم إلى نيل الدرجات. هنا يكمن الخطر على أمثال هؤلاء الأساتذة، خطر أن يكتشف الناس زيف أستاذيتهم .

من حق الأستاذ المساعد أن يتساءل ونتساءل معه : لماذا لم تنشر أيضا الكتب التى ناقشت طه حسين، أو على عبد الرازق، وردت عليهما. هذا سؤال مشروع من منظور إتاحة مجال المعرفة العميقة للقارئ ليتعرف على التيارات بشكل متكافئ، لكن تساؤل الأستاذ المساعد ليس من قبيل التساؤل الذى نطرحه، بل هو تساؤل المنكر المتعض والمستنكر لنشر تلك الكتب أصلا. والدليل على ذلك أنه يتجاهل أن الهيئة نشرت أيضًا فى سياق هذه

السلسلة كتابات الشيخ محمد عبده ممثل الاتجاه السلفي، لكن الأخطر والكاشف عن «الداء» الوبيل فى عقل الأستاذ المساعد أنه يضع تلك الكتب كلها فى خانة الطعن فى العقيدة والدعوة إلى الكفر ويتساءل فى لغة خطابية لا تليق بمدرس مساعد فضلا عن أستاذ مساعد - أى لا تليق بمن مارس الخطوة الأولى فى طريق البحث العلمى والكتابة الأكاديمية - «أهكذا يؤخذ مال المسلمين ويستغل الدعم المالى فى إفساد عقائدهم تحت اسم التنوير والعلمانية ومواجهة الإرهاب ؟ ألا يسأل صاحب قلب حيّ هؤلاء المفسدين فى الأرض والمضلين المخربين للعقائد لماذا تختار هذه الكتب بصفة خاصة وتعاد المعارك القديمة معارك جديدة ؟ ولماذا تبدد أموال المسلمين فى طمس عقيدتهم والطعن فيهم وفى دينهم ؟ إنهم يريدون أن ينفخوا فى نار نكاد تنطفئ، ويسكبوا البنزين على النار لكى تحرق عقائد المسلمين . (ص١٠) .

كيف يصدر كل هذا الذعر عن أستاذ مساعد لمجرد نشر كتب، أيًا كان ما تحويه تلك الكتب من أفكار ؟ ها هو أستاذ مساعد متلبس بمعاداة القراءة، إلا قراءة ما يشير عليه به أساتذته. وها هو متخصص فى «الفقه المقارن» كما كتب على غلاف الكتاب يعادى كل فكر مخالف سمع أساتذته ينكرونه. ها هو نمط الأستاذ المساعد الذى يحظى بالرضا والقبول لأنه عاجز عن الفحص والرفض، بل وعاجز عن تصور، مجرد تصور، «الاختلاف». هذا هو الأستاذ الذى يستعذب دائمًا قول «نعم» مطأطئ الرأس، فكيف له أن يفهم كتب زميل له «مختلف» تعلم أن يفكر وأن يختلف، وحريص كل الحرص على أن يعلم طلابه كيف يختلفون معه ؟!

(٢)

أبو زيد .. يرد على البدراوى[١]

نشرنا قبلا ثلاث مقالات للدكتور البدراوى زهران يعرض فيها بالنقض لقضايا طرحها الدكتور نصر حامد أبو زيد حول القرآن والسنة النبوية .. وننشر اليوم مقالا للدكتور أبو زيد يرد فيه على الدكتور البدراوى، ونحن فى الأولى والآخرة لا هدف لنا إلا البحث عن الحقيقة والإسهام فى فتح كل الطرق للوصول إليها، ولإننا نؤمن أن قيام فكرة علمى فى مواجهة فكرة علمى أمر تنشرح له قلوب كل محبى الحقيقة والساهرين فى محاريب العلم والمعرفة .. وبمقال الدكتور أبو زيد اليوم نختتم الحوار فى هذا الموضوع .. ونحن نعرف أنه ليس للحق طريق واحد، وأنه لا أحد يحتكر الصواب، وكل واحد يُؤخذ ويُرّد عليه فيما عدا المعصوم صلى الله عليه وسلم، كنت أتمنى ألا يتورط الدكتور بدراوى زهران فيما تورط فيه كثيرٌ من تجاوز حدود النقاش والحوار، بل والاختلاف ، إلى الدخول مباشرة فى دائرة التشكيك فى العقيدة .

كنت أتمنى ذلك بحكم سلسلة الألقاب «العلمية» التى يحملها الدكتور ويحرص دائما على ذكرها . لكنه للأسف الشديد وقع فى محظور «التكفير» الذى كنت أتمنى له ألا يقع فيه. ثلاث مقالات نشرها الأستاذ الدكتور فى

(١) جريدة الأخبار ، ٢٥ / ٦ / ١٩٦٣ .

صحيفة الأخبار، والمقالة الثالثة، وهي الأخطر، بتاريخ ٦/١١ يصر الدكتور فيها بطريقة مريبة على أنه يتخذ موقفًا موضوعيًا . وتكمن الريبة في تكرار القول، والتكرار كما يعلم أستاذ اللغويات هدفه التأكيد، وقد يكون تعبيرًا عن تشكك المتكلم نفسه في «الموضوعية». والدليل على تشكك الدكتور في موضوعيته المزعومة تصاعد نغمة خطابه من مقالة إلى أخرى .

في المقالة الأولى أبدى مجموعة من الملاحظات التي لا قيمة علمية لها في مجال المصطلحات التي أستخدمها لأن المصطلح جزء من منظومة، ولذلك يكتسب دلالته في إطار تلك المنظومة العلمية والمنهجية والإجرائية . وعدم إدراك المنظومة الاصطلاحية في مجال استخدامها العلمي يجعل المصطلح غائما ولا أريد أن أطيل في هذه النقطة الأكاديمية جدًا حتى لا أبدو مشككًا في علم الأستاذ الدكتور .

◆◆◆

في المقالة الثانية انتقل الدكتور من مناقشة المصطلح إلى السعي الحثيث لإثبات أنني لا أدافع فقط عن سلمان رشدي، بل أدافع عن روايته «آيات شيطانية» . ولكي يؤكد «موضوعيته» و «علميته» أتى ببعض أقوالي عن قضية سلمان رشدي في كتاب نقد الخطاب الديني . لكنه – وهو أستاذ اللغويات – انتزع القضية كلها من سياقها في الكتاب ذي الموضوع المحدد. يتساءل الدكتور مثلا : ولماذا لم أناقش الرواية ؟ وهذا سؤال معيب من أستاذ يعلم أن السياق قد يطرح ضرب أمثلة، مجرد ضرب أمثلة، لا يتوقف أمامها الباحث إلا بمقدار ما يبرز الفكرة التي يناقشها . كانت قضية

سلمان رشدى كما كانت قضية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ وغيرها مجرد أمثلة على اندفاع البعض إلى التكفير دون تثبت .

•••

لكن الدكتور فى مقالته الثالثة يقفز قفزته الأخيرة نحو التكفير، حيث ينسب إلىّ فى مفتتح المقال موقفا عجيبا - على حد تعبيره - من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف . يدعى الدكتور بالباطل أننى أنفى عن القرآن الكريم نسبته إلى الله وكذلك الحديث الشريف .

عزيزى الدكتور أتحداك وأتحدى كل من سبقوك فى هذا الزعم المغلوط . ومن باب الحرص على وعى القارئ الذى تزيفه عمداً سأشرح للقارئ، لا لك، معنى كلامى الذى لم تحسن قراءته، فضلا عن أن تحسن عرضه بموضوعية . هنا أيضاً كما فى المقالة السابقة يحرص الدكتور على القراءة خارج السياق .

•••

الفكرة ببساطة أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية، لا خلاف حول هذه الحقائق، وإنما تقع دائرة الخلاف حول تحليل مضمون القضية المتفق عليها .

اللغة كما يعلم الدكتور ظاهرة اجتماعية بشرية . وحتى لو كان الدكتور من أنصار نظرية الأصل الألهى للغة - وهو ما يسمى بالتوقيف -

فتعدد اللغات واختلافها يؤكد أن البشر قد تواضعوا على لغات مختلفة . والظاهرة الاجتماعية كما يعلم الدكتور ظاهرة بشرية .

ومعنى ذلك أن القرآن إلهى المصدر بشرى اللغة، أى أنه يتمتع بطبيعتين : الطبيعة الإلهية من حيث هو كلام الله، والطبيعة البشرية من حيث هو بلغة عربية بشرية .

هذا التحليل قد يبدو صادما لأول وهلة للقارئ العادى خاصة إذا استخدمنا اللغة الفلسفية السابقة . لكن لغة العلم يا دكتور تشرح نفسها، لأن ازدواج الطبيعة أمر طبيعى فالله سبحانه وتعالى يخاطب البشر بلغتهم وعلى قدر فهمهم .

ويعلم الدكتور أن قضية الإعجاز - كما قال الإمام عبدالقاهر الجرجانى- لا يمكن إثباتها إلا بمعرفة قوانين الكلام البشرى . ومعنى ذلك أن قوانين الكلام البشرى التى تدرس بمناهجنا نحن البشر هى التى تحدد مستوى فهمنا للقرآن الكريم. هل يخالفنى الدكتور فى هذه البديهيات ؟!

***

يعلم الدكتور أيضًا أنه بسبب الطبيعة المزدوجة تلك اختلف علماء المسلمين - وهو خلاف معروف فى تاريخ الفكر الإسلامى - بين القول بأن القرآن صفة أزلية قديمة، وبين القول بأنه مخلوق محدث . وهذا الخلاف فى التحليل العلمى يمكن تفسيره بالقول بأن أصحاب نظرية «القدم» نظروا إلى الجانب الإلهى، أما أصحاب نظرية «الخلق» فقد نظروا إلى جانب اللغة . إى

أن كل فريق منهم تمسك بجانب واحد فقط، دون إهمال الجانب الآخر بالطبع، لذلك جاء الأشاعرة، كما يعلم الدكتور والمتخصصون، فقالوا إنه أزلى قديم من حيث هو «العلم الإلهى» لكنه من حيث النزول والتلاوة محدث مخلوق .

•••

نحن يا سيدى فى دراستنا للقرآن وفهمنا له ندرسه من جانب اللغة، أى من جانب الظاهرة الاجتماعية البشرية التي نملك بمناهجنا البشرية وعقولنا القدرة على الوعى بها .

وهذا يقودنى إلى المثال التوضيحى الذى أسأت وأساء قبلك كثيرٌ عرضه وفهمه، لأنهم تجاهلوا كونه مثالا ووقفوا عند دلالته الحرفية كما فعلوا وفعلت فى مسألة سلمان رشدى . إن الوقوف عند جانب الأصل الإلهى للقرآن وحده هو موقف يمكن أن يتماثل مع موقف القائلين بألوهية السيد المسيح .

أين إنكار الأصل الإلهى للقرآن يا دكتور فى كل هذا ؟ آدم خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه، فهل آدم إله أم إنسان ؟! كل ما فى الكون مخلوق لله سبحانه وتعالى بكلمته وإرادته فهل يعنى هذا الأصل المشترك خروج الكل عن حدود البشرية والحدوث ؟!

كنت أتمنى أن تكون أمينًا فى عرضك وموضوعيًا كما زعمت . لكنك انزلقت بوعى أو من غير وعى لتنضم إلى جوقة المكفرين لى والمهدرين لدمى.

سامحك الله يا دكتور، لا بالأصالة عن نفسى فقط، بل عن طلابك الذين لا أدرى كيف تعلمهم، وعن القراء الذين لم تتق الله فيهم .

ويا عزيزى القارئ : أعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال وتثبتْ وتبينْ قبل أن تتورط بدورك فيما تورط فيه الدكتور وآخرون، ما كتبته متاح لكن احذر من القراءة المتربصة المغرضة، وسلام على كل من يجعل «الحق» وجهته أصاب أم أخطأ .

(٣)

معرفة الحق بالرجال

فى تراثنا العربى الإسلامى قول مأثور يتردد كثيراً هنا وهناك فى كتابات المعاصرين ، وخاصة فى كتابات أئمة الوعاظ والداعين إلى الفضائل الإسلامية . هذا القول المأثور هو : «اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال» ، لكن كثيرًا ممن يرددون هذا القول تلفظًا أو كتابة يفعلون العكس تمامًا فيجعلون «الرجال» مقياسًا لمعرفة «الحق» فيكون القول حقًا أو باطلا من حيث نسبته إلى قائل بعينه لا من حيث هو فى ذاته، وأخطر ما فى هذا السلوك الذهنى ما يترتب عليه من إيقاف نشاط «العقل» وفرملته كى يكون تابعًا لعقل آخر، عقل بشرى مهما يكن قدر صاحبه من الشهرة والجاه والسلطان. وهكذا لا يصبح «القول» فى ذاته موضوعًا للبحث والتحقق والتأمل للحكم عليه وتقويمه، ومناقشته من خلال معايير «موضوعية» يحتكم

إليها المتحاورون انطلاقا من مبادئ التكافؤ والتساوى للوصول إلى «الحق» فى ذاته .

هذا «لامعقول» آخر يحكم حياتنا الفكرية والعقلية، وهو «لا معقول» ينبع من التعارض بين «الأقوال» و «السلوك الذهنى» . وفيما أصبح يعرف الآن باسم «قضية أبو زيد» مثال واضح على هذا التمسك بمبدأ معرفة الحق بالرجال لا معرفة الرجال بالحق . منذ ذاع نبأ التقرير «غير العلمى» الذى كتبه عبد الصبور شاهين ضد كتابات نصر أبو زيد، وانحازت له إدارة الجامعة متجاهلة كثيراً من الحقائق والملابسات التى شابت التقرير نفسه، ناهيك عن تجاهلها لتقريرى قسم اللغة العربية وكلية الآداب - انقسم الناس فريقين : فريق هاله ما وصل إليه حال الجامعة من خضوع لسطوة الابتزاز باسم الدين . وفريق تجاهل الأمر كله وجعل همه الأكبر التصدى للفريق الأول. هذا الفريق الثانى وجد أن المدافعين عن حرية البحث فى الجامعة يمثلون فى أغلبهم «اليسار» بالمعنى الفكرى والسياسى .

وبما أن «اليسار» من وجهة نظر ممثلى هذا الفريق الثانى هم الشيوعيون والعلمانيون الملاحدة، وفلول الناصرية المهزومة على حد تعبيرهم، فلابد أن تكون القضية التى يدافعون عنها ضد الإسلام، ولابد أن تكون كتابات نصر أبو زيد كتابات هدفها هدم الإسلام ...

من الطبيعى أن يساعد فى تثبيت هذا التصور عند كثيرٍ أن كاتب التقرير هو «عبد الصبور شاهين»، وهو من هو : أستاذ جامعى مرموق، ورمز من رموز الخطاب الدينى المعاصر، وعضو لجنة ترقيات الأساتذة

المساعدين والأساتذة، وعضو لجنة الشئون الدينية بالحزب الوطنى الحاكم، ونجم تليفزيونى لامع فى العالم العربى كله .

أما «نصر أبو زيد» فهو أستاذ مساعد ما زال يجاهد فى طريق الوصول إلى الأستاذية : رجل من «غمار الموالى، بسيط الأرُومة والمَنْبَتِ على حد تعبير الشاعر الراحل «صلاح عبد الصبور» على لسان الحلاج الشهيد الصوفى فى مسرحيته عنه . هكذا يكون من المستحيل - فى نظر الفريق الثانى - إلا أن يكون، الحق فى جانب «عبد الصبور شاهين» .

وحين حاول الفريق الأول أن يتساءل عن سبب هذا «العداء» فى تقرير شاهين ضد كتابات نصر أبو زيد - وصل إلى حقيقة بسيطة مفادها أن «نقد الخطاب الدينى» - أحد كتب أبو زيد - قد كشف عن الدور الذى قام به أمثال شاهين فى عملية النصب الكبرى باسم الإسلام التى قامت بها شركات توظيف الأموال . وأن هذا النقد - الذى لم يرد به اسم شاهين أو اسم غيره - قد أصاب شاهين بالعمى الأكاديمى فلم يصبر على قراءة باقى الكتاب، واكتفى ببضع صفحات، منه ثم خلع رداء الأستاذ فكشف عن مسوح «الكاهن». هنا ثارت ثائرة الفريق الثانى دفاعا عن شاهين ودفاعا عن المصالح المشتركة . ولم يكن من سبيل للدفاع سوى تثبيت الاتهامات والمبالغة فيها ، وهكذا أصبح «تكفير» أبو زيد هو قضية القضايا والهدف الذى يسعى إليه كل المنتمين الى هذا الفريق الثانى مهما اختلفت اللغات والأساليب .

انبرى الشيخ مصطفى محمود فى لغته الطنانة يتحدث عن «رجلنا» -

يقصد شاهين – ورجلهم ، ويقارن بين الأستاذ المرموق والأستاذ الفاشل الملحد الذى يعلم أولاد المسلمين «الكفر» . وانبرى جمال بدوى – دون أن يعلم من الأمر شيئًا – فأرسل مقالة لجريدته «الوفد» من أمريكا ينعى سوء الحال والمآل ويرفض «الإلحاد» فى الجامعة . وكتب «محسن محمد» عن الذين لا يرعون الله والوطن ويشوهون وجه مصر بدفاعهم عن حرية البحث فى الجامعة . وكانت ثمة مفاجأتان : الأولى تصدى شيخ اتحاد الكتاب – ثروت أباظة – المفروض أنه مؤسسة للدفاع عن حق الكتاب وحريتهم، ليصوغ فى مقالتين أن ذلك الأستاذ «كافر لا شك فى ذلك». والمفاجأة الثانية الشيخ محمد الغزالى الذى بَخَل بالصفة فاستخدم صيغة التحقير «كويفر». هكذا كان لسان حال الجميع يقول : «إن كان مولانا شاهين قد قال فى أبو زيد ما قال فقد صدق، ولا داعى للتثبت أو التحقق فقد كفانا مولانا شاهين شر الفحص والتدقيق. الأعجب من ذلك أن محمد الغزالى استخدم مقال مصطفى محمود مرجعًا يستند إليه، بمعنى أن تكفير «أبو زيد» يكفى فيه فتوى الشيخ مصطفى محمود المنقولة عن الإمام الأكبر عبد الصبور شاهين» .

ليست المسألة هنا قاصرة على أن «الرجل» صار معيار الحقيقة ، خلافًا للقول المأثور الذى يردده دومًا هؤلاء جميعًا، بل وصلت إلى حد المطالبة بالفصل من الجامعة أولا، وبالفصل بين أبو زيد وزوجة ثانيًا، ثم يأتى الفصل النهائى بالمطالبة بفصل رقبته عن جسده تطبيقًا لحد الردة. هنا تجاوزت قضية أبو زيد حدود الدفاع عن حرية البحث والاجتهاد ودخلت دائرة الدفاع عن «حق الانسان» فى الحياة . وتجاوز الحوار حول الموضوع

حدود الإعلام المحلى المصرى والعربى إلى الإعلام العالمى فى أمريكا وأوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية .

عند هذه النقطة الحرجة فى الموضوع كله انتقل خطاب بعضهم - من أتباع الرجال لا أتباع الحق - من الهجوم والتكفير إلى «الضغينة» و«الحسد» اللذين اتخذا أشكالا متعددة . كتب صحفى يدعى «أحمد أبو زيد» - وهو مجرد تشابه فى اللقب - عن نصر أبو زيد قائلا : «الرجل كان يسعى إلى الشهرة وقد نالها وهو لا يستحقها» ، وكتب «محسن محمد» - مرة أخرى - يقول كلامًا غريبًا يغلفه لسذاجته دفاعًا عن مصر وسمعتها . يقول معترضا على الضجة التى حدثت نتيجة للدعوى القضائية ضدى وضد زوجتى : «إنها دعوى عادية تنظر المحاكم المصرية عشرات مثلها» ! ولا يدرى الإنسان هل الرجل غائب عن وعيه أم أنه يزور الحقائق عامدا ؟ وكلا الأمرين - أو أحدهما - كاف للحجر على من يقول هذا القول . ولا يكتفى بذلك بل يسخر سخرية بذيئة من قيمة «الحب» فى الحياة الزوجية ، وينعى علينا أنا وزوجتى أن ظهرنا فى لقطات تليفزيونية بإحدى المحطات متماسكى الأيدى «مثل روميو وجولييت» على حد تعبيره .

هكذا يصبح الحب الزوجى، الذى هو عماد تماسك الأسرة وتكوين المجتمع، وهو المعبر عنه فى لغة القرآن الكريم بمجازات مثل «السكن» و«اللباس»، موضوعًا للسخرية دفاعًا عن مصر وسمعتها .

لكن ثالثة الأثافى - كما يقول عرب الجاهلية الرُّحَّل - تأتى ممن يدعى «محمد جلال كشك»(١) ساهم فى الكتابة فى كل المراحل بثلاث مقالات

---

(١) رحمه الله وتغمده بعدله وفضله ، فقد توفى على أثر أزمة قلبية بعد حوار سجلته لنا معا إذاعة واشنطن العربية بعد حوالى أسبوع من نشر هذا المقال . وقد تداعى المتأسلمون عن بكرة أبيهم يتهمون الكاتب بقتل الرجل ، فكشفوا بذلك عن حقيقة «الإيمان» الذى يزعمون أنهم يدافعون عنه .

يكرر فيها الاتهامات نفسها ويزايد عليها مضفيًا عليها من لغته الرثة ما شاء له خياله السقيم، الذى وصل إلى حد الادعاء بأن الدعوى القضائية المرفوعة ضدنا رتبناها نحن بالاتفاق مع من رفعوها سعياً للشهرة . هنا أدركت أن علة الرجل ليست المرض الذى أسأل الله أن يعافيه منه، والذى منعنى من الرد على ترهاته تأدبًا وامتثالا للمبدأ الذى صاغه القرآن فى قوله تعالى «ليس على المريض حرج». إن العلة فى «عقل» الرجل، الذى سعى طوال حياته إلى الشهرة متقلبًا بين المذاهب والأفكار من جهة، وآكلا على كل الموائد من جهة أخرى، و «الملف» كاملا قابلٌ للفتح إن شاء أن يستمر فى غيه . وحين تكون العلة فى «العقل» لا يصح السكوت، لأن من يقضى حياته سعيًا للشهرة يسوؤه ويفرى كبده أن ينالها من لم يسع إليها ولم تخطر على باله . ومن المؤكد أننى فى كل ما أقوم به لا أسعى إلا إلى أن أكون باحثًا ومعلمًا قادراً على أداء دوره. وقد أصابتنى الشهرة متهمًا بالردة والكفر والإلحاد ، فأية شهرة تلك التى أثارت غيظ هؤلاء الناس جميعًا . يسخر كشك كما سخر محسن محمد من «المعلم نصر» لانه لا يدرى معنى أن يكون الرجل معلمًا مسئولا عن زرع حب المعرفة فى عقول أبناء وطنه .

ومن المؤكد أن نمط التعليم الذى تلقاه كشك ، التقليد والاتباع والنقل بالسماع، هو نمط التعليم الذى يسعى إلى استمراره فى مؤسساتنا التعليمية. من هنا يمثل نموذج «المعلم نصر» خطرًا على هذا النمط من التعليم. هكذا يدافع كشك عن بنية عقله هو ومن لف لفه من الكسالى التابعين، الذين يلوذون بالرجال يُفْرِغون فى آذانهم أقوالا يرددونها على

أساس أنها الحقيقة التى لا تقبل الجدل أو الرد أو النقاش. هكذا كانت ماركسية الرجل، نقلية اتباعية تقليدية، وهكذا أيضا للأسف يتصور الإسلام، والإسلام برىء من تصوراته . ومن كان متعصبًا فى الأولى فهو متعصب فى الثانية، ومن كان عبدا لماركس أو لشراحه فهو عبد لعبد الصبور شاهين ومن كان على شاكلته . وفى مثل هذا النموذج العقلى من السهل أن ينتقل المرء من النقيض إلى النقيض . وما أدراكم برجل يقول عن «الولدان المخلدون» فى الجنة أنهم لمن يحبون «اللواط» لكنهم امتنعوا عنه فى الدنيا طاعة لله ؟! ما أدراكم بمن ينتج باسم الإسلام خطابا لشيوخ النفط يتبع فيه خطى أستاذه شاهين الذى ادعى فى بعض مواعظه فى الخليج أن «تعدد الزوجات» سنة شريفة واجبة الاتباع ؟! ...

وهناك سؤال لابد من طرحه على جلال كشك ومصطفى محمود بصفة خاصة : كيف انتقل كلاكما من معسكر الإلحاد والشيوعية إلى معسكر الإسلام ؟ أليست الحرية التى كانت متاحة لكما فى الستينيات والخمسينيات هى التى سمحت بهذا التحول ؟! ومع ذلك لا يفتأ كل منكما يردد اتهاماته للفترة الناصرية التى لولا مساحة الحرية التى أتاحتها – رغم كل سلبياتها – ما استطاع واحد منكما أن يتحول ذلك التحول . ولنفترض أنه كان قد أقيم على أحدكما أو على كليكما حد «الردة» بوصفكما مسلمين بالميلاد، فهل كانت ستتاح لأى منكما فرصة «التوبة» والعودة إلى حظيرة الإسلام ؟! ما هو هذا السُّعار الذى أصاب خطاب كل منكما ضد «العقل» رغم الحرية التى نعمتما بها فى النقلة من «الإسلام» إلى «الإلحاد» ثم فى

العودة إلى «الإسلام» مرة أخرى. أليس في كل تلك الاسئلة ما يستوجب النظر والتأمل والتدبر أيها الفارسان على أحصنة من خشب وسيوف من طين ؟!

ولنفترض على قدر فهمكما انصياعًا لأقوال زعيمكما أن أبو زيد ملحد، فكيف تحرمانه من «الحرية» التى أتاحت لكما أن تكتبا ما كتبتما من إلحاد ثم أتاحت لكما من بعد أن تكتبا عن الإسلام، وتصبحا من أقطاب الخطاب المسمى إسلاميًا والمثقل بأموال النفط والخليج ؟! وما يدريكما – وما يدرى أتباعكما من أمثال إسماعيل سالم وصميدة عبد الصمد – أن يتوب، الملحد ويعود المرتد إلى حظيرة الإسلام كما فعلتما ؟! أم أن حرية العقل والتفكير حِكْرٌ عليكما حرام على غيركما بعد أن تصورتما – أو تصورتم جميعا – امتلاك الحقيقة المطلقة . هذه مجرد أسئلة افتراضية تكشف أن هاجسكم ليس الدين وليس الإسلام أيها السادة الأفاضل !!

وما دام الأمر قد وصل بالخيال السقيم إلى حد عبقرية تَصَوُّرِ أن أبوزيد يسعى إلى الشهرة بالتواطؤ مع آخرين لرفع دعوى قضائية تثبت ردته، فلن يكون من المستغرب أن يطلع علينا محمد جلال كشك بمقال جديد يثبت فيه أن نصر أبوزيد هو الذى وضع القنابل تحت سيارة مصر الجديدة فقتلت من قتلت من الأطفال والرجال. إن الخيال السقيم ليس له حدود وخلل الفكر يفضى إلى أى شىء مهما كان مستحيلا . وهكذا يصبح اللامعقول معقولا، فيصبح المدافعون عن الدين والعقيدة طالبى شهرة، ويصبح المدافعون عن الوطن والعقل مسيئين إلى صورة مصر فى الخارج، وإلى

هؤلاء الذين يشغلهم أمر صورة مصر والهم السياحى أن يبحثوا فى أصل الداء، وهو الخطاب المتعصب، ولا يقتصروا على بعض ظواهره، وهو الشباب المتعصب. الأمر جد خطير لأن الداء ينخر الآن فى العظام ويكاد يفتك بالجسد كله . اللهم احم هذا الوطن ممن يتظاهرون بالدفاع عنه بالتزوير والبهتان ولوى عنق الحقائق ومغازلة من يدفعون لهم أكثر .

لكن للوطن من يدافعون عنه ومن يحمونه بكل ما يملكون من وسائل : هؤلاء الذين نفروا للدفاع عن الجامعة وعن حرية الفكر والبحث من الكتاب والمفكرين والمبدعين من داخل الوطن وخارجه. وهؤلاء الذين استنفرهم العبث بالقانون واستخدامه لمصالح معروفة وظاهرة لا تحتاج لبيان . ولا أنسى هذه الكوكبة من رجال القانون الذين تطوعوا دون أجر – أكرر دون أجر – لا للدفاع عن نصر أبو زيد وزوجته بل للدفاع عن الوطن كله وعن الإسلام الذى لا يعرف محاكم التفتيش أو الكهنوت .

يكفى هنا ان أذكر الشيخ «خليل عبد الكريم» مايسترو هيئة الدفاع الذى جعل من القضية شغله الشاغل وهمه الدائم . ويقف الى جواره رجل – لم نلتق حتى الآن وجها لوجه – يأتى من دمنهور خصيصا ليناصر الحق والعدل ويدافع عن الإسلام الحقيقى، هو الأستاذ «رشاد سلام» والأسماء كثيرة رجال ونساء، شباب وكهول، يبرزون الوجه الآخر الذى يعرف الرجال بالحق، فيتطوع للدفاع عنه . أما الذين يعرفون الحق بالرجال فيدافعون عن الرجال طمعًا فى الغالب ورهبة أحيانًا .

(٤)

انتصار الجهل بملكوت الله

قطب كبير من أقطاب الخطاب الدينى - لعله القطب الذى يفترض أنه يتربع على قمته الإدارية والرمزية فى الوقت نفسه - تعرّض فى حديث صحفى نشر فى مجلة «المصور» المصرية فى عددها رقم ٣٦١٨ الصادر فى أول رمضان ١٤١٤هـ/ ١١ فبراير ١٩٩٤ - لموضوع من أهم الموضوعات التى يجب أن تشغل العقل الاسلامى فى محاولته لتجاوز حالة الحصار والضيق التى يعيشها بسبب حالة التردى العام التى تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية على كل المستويات والأصعدة . لكن الذى يصيب القارئ بالذهول من هول الصدمة والمفاجأة عجز القطب الكبير عن «فهم» الموضوع المطروح أساسًا، ومن ثم جاءت إجابته عن السؤال الذى يثير الموضوع كاشفة عن عجز بيّن ناتج عن خلل واضح فى آليات اشتغال ذهن القطب الرمز . وحتى لا يكون الكلام ملقى على عواهنه، أو وصفًا لا يستند إلى بينة، فإليك عزيزى القارئ السؤال وجوابه مع تعليقنا على كل من السؤال والجواب .

السؤال : ماذا عما يدعيه الغرب من أن العقل الإسلامى المسلم لا يفهم مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية . وأنه يؤكد بأن العلّة الحقيقية للظواهر كلها هى المشيئة الإلهية (ص ٣٥ من المجلة المذكورة) .

هل يحتاج السؤال الى شرح ؟ من الواضح أنه لا يحتاج لمن يعرف ما هو «مبدأ السببية» أولا، سواء فى «الظواهر الطبيعية» - وهى محور السؤال - أو فى الظواهر الاجتماعية، إنه المبدأ الذى يعتمد عليه التحليل العلمى الذى يراقب الظواهر فى سيرورتها وعلى أساسه يحاول العالم أن يستنبط العلاقات بين الظواهر لاكتشاف القوانين التى تحكمها . فى العلوم الطبيعية يتأكد العالم وبالتجربة المعملية من صحة الاستنباط أو من عدم صحته. وفى العلوم الاجتماعية والإنسانية تُستنبط القوانين عن طريق عمليات استقراء قبل تقديم أى تفسير أو تقنين فى أى مجال من مجالات النشاط الإنسانى . «مبدأ السببية» هذا يمثل المحور الأساسى فى إنتاج المعرفة المعملية، وهو يقوم على التسليم الفكرى بوجود قوانين طبيعية تحكم الظواهر الطبيعية، وأخرى اجتماعية تحكم مجالات النشاط الإنسانى . والفارق بين القوانين الطبيعية والاجتماعية أن القوانين الأولى قوانين حتمية لا تتخلف النتائج فيها عن الأسباب لأن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة العلّة بالمعلول . أما القوانين الاجتماعية فهى ليست قوانين حتمية صارمة لأنها قوانين ترتبط بالفعل الاجتماعى الإنسانى حيث يمثل «الاختيار» و «المبادرة الفردية» عناصر ليست لها بالضرورة قوة الحتم والاطراد الموجودة فى القوانين الطبيعية . من هنا منشأ الاختلاف بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية .

فى الفكر الإسلامى الكلاسيكى تياران أساسان فيما يتصل بالقضية موضوع السؤال : التيار الدينى العلمى العقلانى الذى يمثله

المعتزلة وابن رشد أساساً، والتيار الدينى ذو النزعة الروحية الخالصة المتمثل فى الأشعرية التى وجدت صياغتها النهائية فى كتابات أبى حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ) الذى جمع بين النزعة الأشعرية والنزعة الصوفية فى بناء فكرى واحد مستخدما نسق الاستدلال العقلانى الاعتزالى، ولكن بعد إفراغه من مضمونه الفكرى الاعتزالى وملئه بالمضمون الأشعرى. وكان الغزالى فى ذلك مخلصاً أشد الإخلاص لمنهج سلفه أبى الحسن الأشعرى - تلميذ المعتزلة - الذى استخدم منهج الاستدلال الاعتزالى لمعارضته والخروج عليه. ولعل هذا ما يفسر النزعة العقلانية الشكلية التى نجدها مبثوثة فى كتب الأشاعرة بصفة عامة وكتابات الإمام الغزالى بصفة خاصة .

والذى يؤكد أن النزعة العقلانية عند التيار الثانى نزعة شكلانية خالصة، المنهج الذى اتبعه الغزالى فى كتابين من أهم كتبه : أما الكتاب الأول فهو «تهافت الفلاسفة»، حيث ناهض الفكر الفلسفى وحكم بتكفير الفلاسفة فى مجموعة من المسائل، وهو الكتاب الذى رد عليه ابن رشد ممثل التيار الأول بكتاب «تهافت التهافت». أما الكتاب الثانى الذى يكشف عن شكلانية النزعة العقلانية عند أبى حامد الغزالى فهو كتاب «فضائح الباطنية» الذى كتبه استجابة لتعليمات من الخليفة «المستظهر بالله» للرد على الشيعة، الذين كان قد اشتد خطرهم على النظام ودولة الخلافة. يتصدى الغزالى بمنهج عقلانى واضح لتفنيد دعاوى الشيعة فى «العلم الباطنى» و«عصمة الإمام» وكون الخلافة «بالنص والتعيين» وليست بالشورى والبيعة. ولكن فى الفصل الأخير من الكتاب يسند الغزالى إلى الخليفة

العباسي «المستظهر بالله» تقريبًا كل الصفات التي يسندها الشيعة إلى أئمتهم، وهي الصفات التي كان كتابه كله يحاول نفيها لتأكيد مبادئ العقل والاجتهاد والشورى والبيعة .. ألخ . وفي هذا التناقض يثْبُتَ لنا أن النزعة العقلانية مجرد نزعة شكلانية نفعية برجماتية وليست منهجا أصيلا لإبداع المعرفة .

هذا التيار الثاني – على عكس التيار الأول – ينكر علاقات «العلية» بين الظواهر وذلك لحساب نزعة روحانية تكتفي بأن تجعل «الله» سبحانه وتعالى هو علّة كل ما يحدث في العالم – الطبيعي والإجتماعي – بإرادته الشاملة وقدرته المطلقة . وعلى ذلك صاغ الغزالي مبدأ «السببية» على نحو مغاير لمفهوم «العلّية»، فاكتفى بالقول إن السبب يمثل مجرد «شرط» لحدوث النتيجة، لكنه ليس «علة» للنتيجة . والفارق بين «الشرط» و «العلة» أن الشرط قد يقع وليس من المحتم أن تقع النتيجة. ولكن العلة في علاقتها بالمعلول مختلفة، فحيث توجد العلة يوجد المعلول، وحيث يوجد المعلول لابد من البحث عن علة. وبعبارة أخرى نقول إن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة حتمية ضرورية ، وليست كذلك العلاقة بين «الشرط» وما يقع نتيجة له . من هنا يمكن للغزالي أن يقول إن النار قد تلامس الحطب ولا يحترق، لأن النار شرط لحدوث الحريق، ولكنها ليست علّة وكذلك قد تلامس السكين الرقبة ملامسة ذبح ولكن الذبح لا يقع لأن السكين شرط وليست علة . إن العلة لابد أن ترتبط بالإرادة. وليس في عناصر الطبيعية إرادة، فلابد من أن تكون الإرادة التي تمثل العلّة هي الإرادة الإلهية. في المثالين السابقين ينظر

الغزالى إلى واقعتين فى التاريخ الدينى - إلى قصة إبراهيم بصفة خاصة - لكنه لا ينظر إليهما بوصفهما استثناء (معجزة) خارقة للطبيعة، بل يجعل من هذا الاستثناء قاعدة .

ولا شك أن هذا التحليل الذى يُقدمه الغزالى لمبدأ السببية ينطلق من قاعدة نفى حرية الإرادة الإنسانية نفسها فى الفكر الدينى عند «الجبرية» الذين قالوا إن الإنسان لا إرادة له ولا اختيار وإنما هو كالريشة فى مهب الريح. وقد حاول الأشاعرة بتأثير المعتزلة أصحاب مبدأ حرية الإنسان فى فعله لأنه هو الذى يخلُقُه - أن يُخَفِّفوا من صرامة مبدأ «الجبر»، فلجأوا إلى مقولة «الكسب» التى فحواها أن الفعل الإنسانى من خلق الله ويتم بإرادته سبحانه وتعالى، ولكن الله يخلق للإنسان قُدْرة يكتسب بها الفعل . أى أن الله هو «الخالق» للأفعال الإنسانية والإنسان «يكتسب» فقط هذه الأفعال. وهذا الاكتساب هو الذى يعرض الإنسان للثواب والعقاب ويجعلهما مُبَرَّرين. فى حين أن المعتزلة قالوا إن الثواب والعقاب يدل على مبدأ العدل، الإلهى، وهو مبدأ لا يقبل عقاب الإنسان على فعل لم يخلقه ويَخْترهُ بإرادته الحرة .

هذا النفى لحرية الاختيار عند الإنسان، ونفى مبدأ السببية العلِّى بين ظواهر الطبيعة - اكتفاءً بعلاقة الشرط - يتسق مع تصور كلِّى للألوهية وعلاقة الله سبحانه وتعالى بالعالم والإنسان . وهو تصور يعكس الرؤية الأشعرية للعالم والإنسان، وهى الرؤية التى تختزل الألوهية فى مفهوم «الملكية» المطلقة، والتصرف الحرّ غير المُقَيّد بأية قوانين فى العالم والإنسان، وخضوع هذين الأخيرين خضوعًا جبريًا صارمًا لإرادة لا يحكمها قانون أو

دستور. الرؤية المعتزلية الرشدية مغايرة لأنها تفهم الألوهية من خلال مبدأ «العدل» الذاتى القائم على «الاستغناء» و «المغايرة» بين الله والعالم، تلك المغايرة التى تُفْضى إلى «التوحيد» المطلق والتنزيه الكامل من المنظور الاعتزالى الرشدى. ومبدأ «العدل» هو الذى يقيم العلاقة بين الله والعالم والإنسان ، وهو مبدأ يقتضى وجود قوانين كلية هى «السنن الإلهية» فى الطبيعة والعالم . وهى قوانين حتمية فى الطبيعة لا تنكسر أو تُخْترق إلا فى حالة «المعجزات» التى هى تدَخُلات استثنائية لا تلغى القوانين ولكنها تؤكدها.

لكن الذى ساد فى الفكر الدينى المتأخر فى عصور الانحطاط هو النَسق الأشعرى الذى أمكن استخدامه وتوظيفه بطريقة فعالة من قبل النُظُمَ السياسية الديكتاتورية الحاكمة التى جمعت بين الأوتوقراطية الشمولية والثيوقراطية الدينية فى منظومة واحدة، حيث يحلُ الحاكم محل الله (الملك) بإرادته الحرة وقدرته المطلقة دون أن يكون ثمة قانون أو دستور يُنظم علاقة الحاكم بالمحكوم . هذا إلى جانب ما تقدمه تلك الرؤية الأشعرية فى أشد تطبيقاتها بؤسا من نزع العلاقة بين الفعل ونتائجه ، وبالتالى إسقاط المسئولية المباشرة عن مظالم الحكام وفساد الأمراء - إلخ. وبذلك صار هذا النسق الفكرى هو «العقيدة» الدينية الصحيحة، وتم تصنيف كل ما خالفه فى خانة «البدع» و«الزيغ» والضلال، بعد إقرار ذلك التصور بوصفه «عقيدة» أهل السنة والجماعة.

فى سياق هذا التحليل الفكرى التاريخى لأهم تيارين فى الفكر

الدينى الإسلامى لابد لأى مفكر – مهما كان تواضع قدره الفكرى – يتناول مسألة «مبدأ السببية» أن يكون مدركا لمغزى السؤال : الغرب يتهم المسلمين بأنهم لا يفهمون مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية لأنهم يؤكدون أن العلة الحقيقية للظواهر كلها هى المشيئة الإلهية. ولننظر الآن ماذا كان جواب القطب الإسلامى الكبير، الكبير إداريًا ورمزيًا. قال فضيلته بالحرف الواحد :

«هناك سوء فهم من قبل الغرب . وأقول نحن مسلمون نؤمن بأن الأمر كله لله فالله هو الذى خلق الإنسان وخلق كل شىء وأوجده ثم علَّم الإنسان أن يأخذ الأمور بأسبابها . ألا نرى أن الله جمع بين العبادة والعمل فى عبارة واحدة. «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله ، وفسر عمر بن الخطاب رضى الله عنه هذا السؤال (أى سؤال يا ترى ؟!) عندما وجد بعض الناس يقيمون فى المسجد ولا يسعون إلى الرزق . فقال لهم إن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة ووجَّههم إلى أن يسعوا إلى رزقهم . أو ليس هذا أمرًا بالأخذ بالأسباب ؟ (ما شاء الله يا مولانا. هذا والله فصل الخطاب فى المسألة !!) هذا هو مبدأ الإسلام : السعى فى الأرض والسير فيها فى الزراعة والتجارة . لكننا نؤمن مع الأخذ بالأسباب بأن الله سبحانه وتعالى له مشيئته وأن مالك الإنسان وعمله وكل ما فيه هو الله سبحانه وتعالى» .

يهمنا قبل أن نعلّق على الإجابة، أن نشير إلى أن الجملة الأخيرة من الجواب تكشف إلى أى حد تقمُّص القطب الإسلامى الكبير النسق الفكرى

الأشعري. لا على أساس أنه نسق فكري، بل على أساس أنه «العقيدة» الصحيحة و«الدين» الذي أنزله الله سبحانه وتعالى. القطب الإسلامي يتقمص ذلك النسق الفكري تَقَمُّصُ العَوام، أي بطريقة غير واعية، الأمر الذي يكشف عن حدود اطلاعه وقراءاته ومعرفته بالتراث الذي يُعْتبر فضيلته من أهم وأخطر مرجعياته .

وإذا تأملنا الجواب نفسه هالنا مستوى السذاجة في الفهم والركاكة في الاستدلال. إن «مبدأ السببية» تحول في وعي القطب الإسلامي إلى السعي في طلب الرزق دون تكاسل أو تواكل أو توان اعتماداً على قوله تعالى «وفي السماء رزقكم وما توعدون» . أي تحول إلى مفهوم «السُبُوبة» – وسيلة الحصول على الرزق – في العامية المصرية. إذا كان هذا مستوى وعي واحد من النخبة التي تمثل أعلى مستويات ومراتب «الهيراركية» الدينية في مصر المحروسة، فأبشروا يا عباد الله من مسلمين ومسيحيين بتخلّف يرد الجميع إلى أدنى مستوى . ولا تتعجبوا من الصّبية الجُهّال يُفْتُونكم في أمر دينكم ويقيمون عليكم الحدود إن خالفتم اجتهادات جهلهم، فالجهل استشرى في ملكوت الله من «القمة» وليس من «القاعدة». ويتشدق المتشدقون بعد ذلك كله بواجب احترام الرموز وتوقير المكانة في دعوة صريحة إلى «وثنية» جديدة تقدس الأشخاص حين تحولهم إلى رموز . كان هذا تحليلاً لسؤال واحد وجوابه من حديث طويل ، ولمن شاء أن يستزيد أن يقرأ الحوار في المجلة المشار اليها ... والسّلام على من اتبع الهدى .

ملحق وثائقى

---

١ - عريضة دعوى التفريق بين أبو زيد وزوجته

٢ - مذكرة بنقض دعاوى التكفير والردة

٣ - مذكرة دفاع الأستاذ خليل عبد الكريم ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣

٤ - مذكرة دفاع الأستاذ خليل عبد الكريم ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

٥ - مذكرة دفاع الأستاذ رشاد سلام ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

٦ - خطاب تضامن من اتحاد المحامين السوريين

٧ - مذكرة دفاع الأستاذة صفاء زكى مراد ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

٨ - مذكرة دفاع الأستاذة أميرة بهى الدين ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

٩ - مذكرة دفاع الأستاذ نبيل الهلالى ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

١٠ - نص الحكم برفض الدعوى ٢٧ / ١ / ١٩٩٤

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

إنه في يوم   الموافق   /   / ١٩٩٣ الساعة

بناء على طلب كل من :

١- محمد صميده عبد الصمد

٢- عبد الفتاح عبد السلام الشاهد

٣- أحمد عبد الفتاح أحمد

٤- هشام مصطفى حمزه

٥- أسامة السيد بيومي على

٦- عبد المطلب محمد أحمد حسن

٧- المرسى المرسى الحميدى

ومحلهم المختار جميعا مكتب الأستاذ/ محمد صميده عبد الصمد المحامى الكائن برقم ٣٣ جامعة الدول العربية بالمهندسين، قسم العجوزة، محافظة الجيزة .

أنا   محضر محكمة   الجزئية

قد انتقلت إلى حيث محل إقامة كل من :

١- السيد الدكتور/ نصر حامد أبو زيد

مخاطبا مع

٢- السيدة/ ابتهال يونس

واعلنتهما بالآتى

المعلن إليه الأول ولد فى ١٠/٧/١٩٤٣ فى أسرة مسلمة، يتخرج فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل الآن أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم وبالكلية المشار إليها، وهو متزوج من السيدة المعلن إليها الثانية، وقد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقًا لما رآه علماء عدول، كفراً يخرجه عن الإسلام، الأمر الذى يعتبر معه مرتداً ويحتم أن تطبق فى شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه القضاء، وذلك كله على التفصيل الآتى :

أولا

نشر المعلن إليه الأول كتاباً عنوانه «**الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**» وقد نشرته *دار سينا للنشر سنة* ١٩٩٢ .

وقد أعد الأستاذ الدكتور **محمد بلتاجى حسن** أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة تقريراً عن هذا الكتاب ذكر فى مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه فى أمرين :

الأول : العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به .

والثانى : الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى .

واستطرد الأستاذ الدكتور العميد فى تقريره فأوضح أن صفحات الكتاب تنطق بكراهية شديدة لنصوص القرآن والسنة، إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، ومن الأدلة على ذلك :

أ - قول المعلن إليه فى آخر الكتاب فى صفحة ١١٠ إنه «قد أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن قبل أن يجرفنا الطوفان» .

والنصوص المقصودة فى قوله هذا هى القرآن والسنة، بدليل قوله مثلا فى صفحة (١٥) «إن تثبيت قراءة النص الذى نزل متعدداً فى قراءة قريش، كان جزءًا من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»، وقوله فى صفحة (٢٨) إن النص الثانوى هو السنة النبوية، والنص الأساسى هو القرآن وأمثلة ذلك كثيرة فى صفحات الكتاب .

ولا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات .

ب - قول المعلن إليه فى صفحتى (١٠٣) ، (١٠٤) من الكتاب ذاته عن موقف الإمام الشافعى من القياس إن «هذا الموقف يعكس رؤية

للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولا دائمًا بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تمامًا عن مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان. وكما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى المسيطر والمهيمن. فإنها تفعل الشيء ذاته فى الواقع المعاصر» .

ويقول الأستاذ الدكتور العميد تعليقًا على ذلك أنه « بدهى أن العقيدة الإسلامية بل كل عقيدة دينية لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم الحرفى لمعنى (العبادة) و (الإسلام) والذى لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارجٌ عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جدا . منها قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعصِ الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) «الأحزاب ٣٦» وقوله (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا : سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون) «النور٥١» وقوله (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلّموا تسليما) «النساء ٦٠» .

وقد أقام المؤلف نفسه عدوا للشافعى (الذى يسعى دائما لتكريس سلطة النصوص كما يقول فى صفحة ١٠٠، ١٠٧ مثلا)

كذلك لم يترك مناسبة فى كتابة الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها .

جـ - قول المعلن إليه الأول فى صفحتى ٢٠/٢١ ما نصه :

«يبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء. وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى، وما زال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه ».

هذا الذى أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعى إنما هو المعنى الحرفى لقوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء» وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (النحل٨٩) وهو أيضًا (إكمال الدين) فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا) «المائدة٣» .

د- قول المعلن إليه فى صفحة ٢٢ ما نصه « والشافعى حين يؤسس المبدأ- مبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات - تأسيسًا عقلانيًا يبدو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل» .

«ومفهوم كلامه أن إبقاء العقل لابد معه من رفض النص فهو لا يرى أنه يمكن الجمع بين الأمرين ومفهومه بداهة أن الذين يستسلمون للنصوص الشرعية - على أن فيها حلولا لكل المشكلات فقد ألغوا عقولهم ».

ثانيـًا

طبـع المعلـن إليه كتابًا عنوانـه «مفهوم النص – دراسـة فى علـوم القرآن» ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب.

وقد انطوى هذا الكتاب على كثير مما رآه العلماء كفرًا يُخرج صاحبه عن الإسلام، وقد أعد الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم بحثًا أوضح فيه بعض هذا الكفر، ومن ذلك ما يأتى :

أن المعلن إليه ذكر فى صفحة (٢١) من هذا الكتاب أن «الإسلام دين عربى ... وأن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم » .

وهذا القول يعارض معارضة صريحة ويناقض آيات كثيرة فى القرآن الكريم منها قوله تعالى «تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا » (أول سورة الفرقان) وقوله سبحانه «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين لينذر من كان حيا» (يس : ٦٩–٧٠) وقوله عز وجل «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (سورة سبأ : ٢٨) .

ب – كما ذكر فى صفحة (٢٣) من الكتاب ذاته أن النص القرآنى «فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى، والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهية ومتفقًا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يَعود لكى

يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص» .

وقد أكد المعلن إليه هذا القول فى بحث له بعنوان «**إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى**» حيث ذكر ما نصه «يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشناها فى القسم الأول ، وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا» .

وأقوال المعلن عليه قاطعة فى اعتقاده أن القرآن منذ نزل على محمد صلى الله عليه وسلم أصبح وجوداً بشرياً منفصلا عن الوجود الإلهى ، وأن الإيمان بوجود أزلى قديم للقرآن فى اللوح المحفوظ هو مجرد أسطورة ، وكما قال الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين تعليقًا على ذلك أن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه إلى المصدر الغيبى أسطورة ، فهو يتحدث بحسم عن (أسطورة) وجود القرآن فى عالم الغيب إنكار لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح موضوعًا للفكر بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلا عن استخدام كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزًا قبيحًا » .

ثالثا

ومن واقع كتب وأبحاث المعلن إليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح . ومن ذلك على سبيل المثال ماورد فى جريدة الأهرام بأعدادها الصادرة فى ٨ /١٢ /١٩٩٢، ٢٦ /١ /١٩٩٣، ١٠ /٤ / ١٩٩٣، ١٢ /٤ /١٩٩٣، ١٩ /٤ /١٩٩٣، ٢٠ /٤ /١٩٩٣ وما ورد فى جريدة الأخبار الصادرة فى ٢٣ /٤ /١٩٩٣، وفى جريدة الشعب فى ٤ /٥ /١٩٩٣ وجريدة الحقيقة فى ٨ /٥ /١٩٩٣ .

ولم ينْف المعلن إليه شيئا من تكفيره – على كثرته – بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به .

رابعًا

المعلن عليه قد ارتدّ عن الإسلام طبقا لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء :

ومن المعلوم أن الردة شرعًا هى إتيان المرء بما يَخْرج به عن الإسلام، إما نطقًا، أو اعتقادًا أو شكًا ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك، فيما ذكره العلماء، جحد شىء من القرآن، أو القول بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثًا إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق فى هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة .

كما قضى بأن «من استخف بشرع النبى صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين» يراجع فى ذلك على سبيل المثال :

- المغنى – طبعة دار الفكر – الجزء العاشر ص ٩٤ .

- الشرح الكبير – طبعة دار الفكر – الجزء العاشر ص ٩١ .

- التشريع الجنائى الإسلامى – للأستاذ عبد القادر عودة طبعة سنة ١٩٨٤ – الجزء الثانى ص ٧٠٦ وما بعدها .

- مبادئ القضاء فى الأحوال الشخصية للمستشار أحمد نصر الجندى – الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٦ ص ٦٤٩ المبدأ رقم (٦) .

وبناء على أقوال المعلن إليه الثابتة فى كتبه وأبحاثه المنشورة على الملأ، والتى أوردنا بعضًا منها فيما سبق، وطبقا لما أفتى به العلماء المتخصصون بعد دراستهم لهذه الأقوال فإن المعلن إليه، وقد نشأ مسلمًا، يعتبر بذلك مرتدًا عن الإسلام، ويكفى لاعتباره كذلك جزئية واحدة مما كتبه ونشره، ناهيك عن تعدد أقواله التى تخرج عن الإسلام بإجماع العلماء .

خامسًا

ومن آثار الردة المجمع عليها فقها وقضاء :

أن الردة سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أنه ليس لمرتدّ أن يتزوج أصلا لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة فى معنى الموت وبمنزلته، والميت لا يكون محلا للزواج، والردة لو اعترضت على الزواج رفعته وإذا قارنته تمنعه من الوجود. وفقه الحنفية أن المرأة المتزوجة إذا ارتدت انفسخ عقد زواجها ووجبت الفرقة بين الزوجين بمجرد تحقق سببها وبنفس الردة وبغير توقف على قضاء القاضى، وأما ردة الرجل فهى عند أبى حنيفة وأبى يوسف فرقة بغير طلاق (فسخ) وعند محمد فرقة بطلاق،

وهى بالإجماع تحصل بنفس الردة فتثبت فى الحال وتقع بغير قضاء القاضى سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة .

(يراجع على سبيل المثال) :

- حكم محكمة النقض الصادر بجلسة ١٩٦٦/٢/٣٠ فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق - مجموعة السنة ١٧ ص ٧٨٣ .

- وحكمها الصادر بجلسة ١٩٦٨/٥/٢٩ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٧ ق - مجموعة السنة ١٩ ص ١٠٣٤ .

ومشار إلى الحكمين بمجموعة مبادئ القضاء فى الأحوال الشخصية - المرجع السابق ص ٦٥٩ - المبدأ (٢٢) والمبدأ (٢٣) .

ولا يصح التذرع فى هذا الخصوص بالقول بأن الدستور يكفل حرية العقيدة، فهذه مقولة حق يراد بها باطل، وقد استقر القضاء المصرى بجميع جهاته ودرجاته، استقرارًا مطلقًا على أن إعمال آثار الردة حسبما تقررت فى فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور، وليس فيه أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين الأفراد فى الحقوق والواجبات. ذلك أن هناك فرقًا بين حرية العقيدة، وبين الآثار التى تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر فى اعتناق الدين الذى يشاء فى حدود النظام العام، أما النتائج التى تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية والذّمى تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب أو الطائفة فى حدود القوانين والنظام العام. وتطبيق القوانين الخاصة فى كل طائفة تبعًا لما تدين به ليس فيه تمييز بين المواطنين. ولكن فيه إقرارًا بحرية العقيدة

وتنظيماً لمسائل الأحوال الشخصية فى حدودها وحدود الدين. ولا مشاحة فى أن الشريعة الإسلامية تضمنت أحكاماً متعلقة بالأحوال الشخصية وتتصل بالنظام العام، ولا يمكن إهدارها أو إغفالها مثل حكم المرتد . وقد أشار المشرّع إلى قاعدة النظام العام ، وأوجب مراعاته فنص فى المادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ على أنه بالنسبة إلى المنازعات المتعلقة بالمصريين غير المسلمين المتحدى الطائفة والملة، الذين لهم جهات قضائية وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام فى نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم - كما نصت المادة ٧ على أنه لايؤثر فى تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة والملة بما يخرج أحد الخصوم من طائفة وملة إلى أخرى إلا إذا كان التغيير إلى الإسلام فتطبق الفقرة الأولى من المادة ٦ من هذا القانون . وتأسيسا على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتدّ عن الإسلام هى الواجبة التطبيق والإعمال باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه، وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين .

(يراجع فى ذلك على سبيل المثال :

- حكم المحكمة الإدارية العليا الصادر بجلسة ١٩٨١/١/٢٥ فى الطعن رقم ٥٩٩ لسنة

١٩ ق - مجموعة السنة ٢٦ العدد الأول قاعدة ٥٤ ص ٣٨٥ - ٣٩٤.

فتوى اللجنة الأولى للقسم الاستشارى للفتوى والتشريع فى ٤/٤/ ١٩٦٠ منشورة بمجموعة السنتين ١٤/١٥ قاعدة ١٦٨ ص ٢٧٨ - ٢٨٦).

وخلاصة القول

إن المعلن إليه الأول وقد ارتدّ عن الإسلام طبقًا لما قرره الفقهاء العدول، فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعين لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعًا لمنكر واقع ومشهود .

سادساً

وهذه الدعوى من دعاوى الحسبة :

وغنى عن البيان أن هذه الدعوى من دعاوى الحسبة، بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معاشرة لا تحل لهما، فهي دعوى تدافع عن حق من حقوق الله تعالى، وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم، لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالى التى يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها .

(مبادئ القضاء - المرجع السابق ص ٥٣١ مبدأ رقم ١٦، الوسيط فى قانون القضاء المدنى للدكتور فتحى والى سنة ١٩٨٧ ص ٦١، والوسيط فى شرح قانون المرافعا للدكتور أحمد السيد صاوى سنة ١٩٨٨ ص ١٧٠).

بناء عليه

أنا المحضر سالف الذكر قد انتقلت وأعلنت كلا من المعلن إليهما بصورة من هذه العريضة وكلفتهما الحضور أمام محكمة الجيزة الابتدائية - دائرة الأحوال الشخصية رقم (١١) بمقرها الكائن بشارع الربيع الجيزى بالجيزة وذلك بجلستها التى ستنعقد فى غرفة مشورة ابتداء من الساعة

التاسعة صباحًا يوم الخميس الموافق ١٠/٦/١٩٩٣، وذلك ليسمع المعلن إليهما الحكم بالتفريق بينهما، وإلزام المعلن إليه الأول المصروفات وشمول الحكم بالنفاذ المعجل بغير كفالة .

(٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

مذكرة بنقض دعاوى الردة والتكفير

بصدد دعوى الحسبة المرفوعة من محمد صميدة عبد الصمد على الدكتور نصر حامد أبو زيد والسيدة حرمه للتفريق بينهما بزعم الكفر والارتداد عن الاسلام إليكم الآتى :

أولا : بشأن ما أتى فى صحيفة الدعوى من اتهامات بالعداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، ورفض السنة وتجاهل ما أتت به، وأنه يحمّل هذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، وأنه لم يترك مناسبة فى كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها، وأن كتبه تحوى كفراً يخرجه عن الإسلام، وأنه يذهب إلى أن الإسلام دين عربى، وأنه يرى أن القرآن أسطورة وانتماءه إلى المصدر الغيبى أسطورة، وبناء عليه فهو مرتد - كما أتى فى صحيفة الدعوى - يلزم إيضاح ما يلى :

إن هذه الاتهامات مبنية على اقتطاعات واجتزاءات لعبارات من سياقاتها، وفهمها فهماً خاصاً لا تقوله الكتب المشار إليها، ولا العبارات المجتزأة منها حتى لو قُرأت بعيداً عنها . وهذه العبارات التى تؤسس عليها الدعوى بردة وكفر المدعى عليه كما وردت هى :

الدستور طبقًا لوجهة نظرهم، فالخلاف الأصلى والجوهرى من هو المرتد، وهل المدعى عليه الأول كذلك أم لا ..

ويمكننا أن نساير القول - من باب الجدل العقلى ليس إلا - إنه إذا أعلن شخص ارتداده بتغيير دينه بإقراره أو بوثيقة رسمية غير قابلة للدحض، فليطبق عليه ما يطبق وقتها .

لكن المدعى عليه الأول ليس كذلك، ومن ثم فتمسكه بعقيدته وإعلانه إسلامه ينفى عنه أى تطبيق لأيّة أحكام من وجهة نظر المدعين ويحول بين أى شخص كائنًا من كان، أن يشق صدره بحثًا عن مكنون لم يعبر عنه بل ويعبر عن غيره، لأن هنا وفى هذه الحالة، يكون ذلك الأخير يرتكب اعتداء على الدستور وعلى ما يحميه من حرية للعقيدة والفكر ..

ويلزم هنا الإشارة إلى أن التمسك بالقواعد القانونية الصحيحة، لا يعنى بالضرورة الوصول إلى نتائج قانونية صحيحة إذ كم نرى من يذكرون قواعد قانونية مجردة صحيحة، لكن عند إعمالها على هذه الواقعة أو تلك، يستخلصون منها ما يخالفها وما يناقضها وما ينفيها فى ذاتها ..

لذا ليس كل صحيح القول، يراد به صحيح النتيجة ..

لذلك ولكل ما تقدم، ولما سيبديه الزملاء أعضاء هيئة الدفاع من أسباب أفضل ، ولما ستصل إليه المحكمة من أسانيد أقوى، تلتمس المدعى عليها الثانية الحكم برفض الدعوى ..

ولكن يبقى كلمة أخيرة - حول ما يحدث كله ،،،

إن المدعين فيما قاموا به بالزج بالمدعى عليهما الأول والثانية أمام

«علم تحليل الخطاب»، وهو علم يهتم بكل أنواع «القول» أو «الخطاب» سواء كانت مكتوبة أو منطوقة، وسواء كانت لغوية أو غير لغوية، أى أنه يعتبر كل أداء فى العالم نصًا وخطابًا قابلا للتحليل والتفسير والقراءة .

وبناء عليه فإن الثقافة الشعبية كالأمثال والمأثورات نصوص كما أن العادات والتقاليد والمجاملات نصوص، تُحلل وتفسر وتكتشف دلالاتها وقوانين عملها وفقًا لمنهجية علمية فى القراءة والتفسير تستند إلى مجموعة من العلوم الاجتماعية الإنسانية المعاصرة، فضلا عن غيرها من العلوم البحتة كالمنطق والرياضيات والإحصاء . وأحد المفاهيم الأساسية لهذا العلم هو مفهوم السياق الذى يمثل ركيزة من الركائز التى ينهض عليها هذا العلم لتأسيس الفهم العلمى للنصوص وإنتاج دلالاتها . ولعله يجدر بمن يريد أن يحكم على نصوص تسعى إلى تأسيس علم النص، وإلى تأسيس الاعتداد بالسياق الذى لا يمكن فهم أى نص أو الحكم عليه بدونه، ألا يهدر السياق وهو يتعامل معها، فضلا عن غيرها من النصوص .

لكن للأسف هذا هو ما يحدث مع هذ العبارة المنتزعة من سياقها ومع ما سيرد من عبارات أخرى، فدلالة النصوص فى العبارة المشارة إليها لا تنصرف على الإطلاق إلى نصوص القرآن والسنة إلا لدى من لديه نية مبيتة على أن يفهمها على هذا النحو لأسباب فى نفسه هو لا فى العبارة. ذلك أن سياق العبارة الواضح تمامًا هو سياق تحليل نصوص الإمام الشافعى، ومن ثم يكون معنى التحرر فى هذا السياق منصرفاً إلى نصوص الأسلاف، وهو ما يعنى فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل فى نصوصهم،

وتحليل هذه النصوص بأدوات العلم المعاصر، اللهم إلا إذا كان هناك من يرى أن الأسلاف من الأئمة معصومون لا تجوز عليهم القوانين البشرية من إصابة وخطأ، وأن ما قالوه هو اجتهاد قد يصيب وقد يجانبه الصواب. مثلما يكون مقصود السلطة في هذه العبارة هو سلطة الجهل والتقليد دون درس وفحص واختبار لسلامة أقوال الأسلاف أو المعاصرين. فالدعوى للتحرر من سلطة النصوص تعني التحرر من سيطرة نصوص الأسلاف، والتحرر من تقبلها دون إعمال للعقل واجتهاد العقل الذى حَرِص الإسلام والقرآن على إعماله والانتفاع به وليس على إغلاقه وتعطيله، الاجتهاد الذى فتح النبى صلى الله عليه وسلم بابه لكل مسلم حين قال : «أنتم أعلم بشئون دنياكم». ولا شك أن أقوال الأسلاف ونصوصهم تعطل شئون دنيانا وتجهِّلنا بها، ثم إن سلطة النصوص هى سلطة يضفيها العقل الإنسانى ولا تنبع من النص ذاته .

٢- والعبارة الثانية التى تستند إليها صحيفة الدعوى لاتهام المدعى عليه بالردة ولإثبات أن ما يقصده بالعبارة السالفة هو القرآن والسنة هى «إن تثبيت قراءة النص الذى نزل متعدداً فى قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية» .

وتلك صورة أخرى لعزل السياق عن نص العبارة أو عزل العبارة عن سياق نصها، ومن تشويهها واستنتاج ما لذّ وطاب للمستنتج. فالسياق الذى ترد فيه العبارة هو سياق كيف تعامل الإمام الشافعى مع قضية نزول القرآن على سبعة أحرف وموقفه من الكلمات الأجنبية أو غير العربية فى القرآن، مع مقارنة موقفه بمواقف غيره من الأسلاف والأئمة.

والأحرف السبعة لهجات مختلفة كان يُقرأ بها القرآن تيسيرًا أو تسهيلا على المسلمين حتى زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وهذا أمر قال به القدماء والمحدثون، ولعل مراجعة لكتاب الطبرى «جامع البيان عن تأويل أى القرآن» (الجزء الأول، صفحة ١٣-١٤) تؤكد ذلك، حيث يورد «أن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخُيرت فى قراءته بأى تلك الأحرف شاءت .. فرأت - لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية» وهو نص وارد أيضًا فى كتاب «الإمام الشافعى» لم تشر إليه بالطبع صحيفة الدعوى، أى أنه ليس قولا من عند المؤلف وإنما هى مسألة معلومة معروفة منصوص عليها فى كل كتب تاريخ القرآن وفى التفاسير. بل إن الدكتور عبد الصبور شاهين الذى تستشهد به صحيفة الدعوى قد أوردها فى كتابه «تاريخ القرآن» (دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦) حيث يقول فى صفحة ٤٣ : «الذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن وتفاوت التعليم وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغير به المعنى المراد» . هذا نص عبد الصبور شاهين، الذى يعود مرة أخرى لكى يصف الأحرف السبعة صفحة ٧٧ من الكتاب ذاته بـ «القراءة بالمعنى» ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام»!! فهل زعم أحد أنه مرتد أو كافر ؟ إذنْ فالواقعة مثبتة تاريخيًا وواكبتها مصادمات معروفة فى التاريخ .

٣- أما العبارة الثالثة التى تستند إليها صحيفة الدعوى بوصفها

دليل كفر وردة هى «أن النص الثانوى هو السنة النبوية والنص الأساسى هو القرآن» . وتفسير هذه العبارة على أنها تحوى أو تدل على إنقاص من شأن السنة ليس فى الواقع سوى نتاج عدم فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة كما سبقت الإشارة ، فكلمة «ثانوى» هنا لا تعنى ولا تشير من قريب أو من بعيد إلى أى دلالة سلبية بمعنى تافه مثلا أو لا قيمة له كما تحاول الصحيفة أن توحي، وإنما هى مستخدمة انطلاقًا من مفاهيم «تحليل الخطاب وعلم النص» المشار إليها سلفًا، حيث يفرق مجال تحليل الخطاب بين «الواقعة الأصلية» أو النص الأصلى الأولى الأساسى الذى هو فى هذا السياق القرآن الكريم، وبين النصوص التالية الشارحة والمفسرة لهذا النص على أنها ثانوية بحكم كونها مبنية عليه ودائرة حوله وتتحرك باتجاهه وفى فلكه. وبما أن السنة النبوية الشريفة تدور حول تعاليم القرآن شرحًا وبيانًا وتفسيرًا فهى بالنسبة إليه نص ثانوى، وهو مالا يحتمل أى مجال للبس بالنسبة لمن له أدنى صلة أو معرفة بدلالات هذه المصطلحات والمفاهيم فى مجالاتها المعرفية. وعليه فليس هناك ما يمس العقيدة أو قيمة السنة النبوية الشريفة ومكانتها، بأية صورة من الصور .

٤- تنتزع الصحيفة أيضًا عبارة أخرى من سياقها يربط فيها المدعى عليه بين تصور الإمام الشافعى عن إطلاقية النص وشموليته وبين مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب السلفى المعاصر، والعبارة التى تستشهد بها الصحيفة هى «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولا دائمًا بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج

من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان، ولما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشىء ذاته فى الوقت المعاصر» .

إن منطق «لا تقربوا الصلاة» لابد من أن يزيف الحقائق ويشوه المقاصد، ذلك أن العبارة واردة فى سياق موقف الشافعى من الاستحسان، وربط الشافعى الدائم بين «الاستحسان» والخلاف المكروه والتنازع، وهو ما يعنى أن العقل مقيد تماماً ليس من حقه أن يستحسن أو يستقبح أمراً. ومثل هذا التصور هو ولا شك الخطر على العقيدة. كما أن هذا الغياب للعقل ودوره فى الاستحسان وفى الاجتهاد ليس بعيداً عن مفهوم «الحاكمية» كما هو فى الخطاب السلفى المعاصر، لدى أبى الأعلى المودودى وسيد قطب الذى أخذه عنه وغيرهما ممن يسيرون على الدرب .

إن خطورة هذا المفهوم هو أنه يلغى تماماً من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل وللخبرة والتجربة كما وردت فى قول النبى صلى الله عليه وسلم «أنتم أعلم بشئون دنياكم». فما الذى يمس العقيدة فى هذا الكلام ؟ وهل هذا الكلام يمثل خطراً على العقيدة أم عدم إعمال العقل والجهل هما الخطر الحقيقى على العقيدة والأمة كلها ؟

أما بقية العبارة فمقصودها - وفقاً لسياقها هى وليس للكيفية التى

يجترؤها بها من فى نفوسهم مرض – ليس على الإطلاق نفى علاقة العبودية بين المسلم والله، حاشا لله، وإنما تقصد أن مفهوم « الحاكمية » يطرح تصوراً وفهما ضيقًا للإسلام ؛ إذ لا يعكس من علاقة الله بالعالم والإنسان إلا الجانب الخاص بالترهيب والوعيد، فى حين أن الإنسان لا يكون عبداً لله إلا باختياره هو كإنسان، كما أن الله، جلا وعلا، لا يطلق لفظ العبد إلا على من آمن به واختار أن يكون عبداً له، ولهذا قال الله «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».. وهو مبدأ إسلامى عظيم دون شك، يطرح تصوراً مختلفًا للتصور الذى تطرحه الحاكمية لعلاقة الله بالإنسان. إن ما لم يدركه المدّعون هو الفرق الدلالى بين الطاعة والإذعان، فالإذعان لا يكون إلا نتاج الخوف والإجبار، أما الطاعة فأمرها مختلف، حيث هى فى علاقة المؤمن بربه وليدة حب واختيار وقبول، فشتان بين الأمرين وما يترتب عليهما من صورة للإسلام. إن القرآن الكريم كما يطرح علاقة العبودية بالمعنى السالف يطرح أيضًا علاقة «الحب» بين المؤمن وربه، وهى العلاقة المُغْفَلَة تمامًا فى الخطاب الدينى السائد الذى يركز فقط على عبودية الخوف والإذعان .

٥– يدعى أصحاب الدعوى أن المدعى عليه لم يترك مناسبة فى كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها ، وهى دعوى مطلقة على عواهنها من غير شاهد أو برهان أو تحديد لماهية هذه النصوص. هذا فضلا عن أن هناك بونًا شاسعًا بين ما يقصده المؤلف بهذه الكلمة وبكلمة «نص» فى السياقات التى ترد فيها، وبين الكيفية التى يفهم بها، أو يريد أن يفهم بها، متهموه هاتين الكلمتين، وهو ما سبق توضيحه .

٦- تورد صحيفة الدعوى نصًا آخر من كتاب الإمام الشافعى بوصفه شاهد كفر وردة وهو «يبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء . وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى، ومازال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذى حَوَّل العقل العربى إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه» .

والمدّعون يعلقون على هذا النص بأن «هذا الذى أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعى إنما هو المعنى الحرفى لقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) - (سورة النحل آية٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا) - (سورة المائدة، آية٣) .

كما يأخذون على المؤلف عبارة أخرى فى السياق نفسه، وهى «والشافعى حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات - تأسيسًا عقلانيًا يبدو وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل» بوصفها شاهد كفر وردة .

ولا شك أن القول بخطورة هذا المبدأ الذى يؤسسه الشافعى لا يعنى الردة والكفر، ذلك أن الإمام الشافعى ليس إلهًا أو نبيًا معصومًا لا يجوز الاختلاف معه أو مع ما يؤسسه من مبادئ إلا إذا كان هناك من يريد أن ينزله هذه المنزلة، تعالى الله عما يصفون. أما القول إن ما يؤسسه الشافعى

هو المعنى الحرفى للآيتين فهو.مغالطة صريحة ناتجة عن أن بعض الآيات يكون لفظها عامًا بينما مرادها خاصًا وهو ما يعرف بإطلاق لفظ العموم مع إرادة الخصوص، وهو ما يتطلب ما يعرف فى علم التفسير بتقييد المطلق. ولا شك أن عملية تقييد دلالة مفردة أو كلمة قرآنية، كما هو معروف، يكون محكوما بالسياق العام للنص القرآنى كله والسياق الخاص للآية التى تحوى الكلمة . وأحد المبادئ الأساسية التى تحكم عملية التفسير هنا أو تقييد الدلالة هو ألا يصطدم التفسير مع هذا السياق العام أو يتناقض مع سياق الآية ذاتها، وهى أمور يعرفها كل دارس نبيه لعلوم التفسير. ولا شك أن حمل آية سورة النحل «ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» على دلالة العموم والإطلاق هو ما يمثل إساءة صريحة وخطيرة للقرآن، ذلك أن التسليم بحمل عبارة «لكل شيء» على معناها الحرفى، بحيث تعنى أن القرآن يحوى حلولا لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر والمستقبل، هو الذى يضع القرآن موضع الطعن والتشكيك من قبل أى أحد يريد هذا. بل ويعطى فرصة لكل خصم ورافض للقرآن أن يتساءل : أين هو تبيان القرآن لحل مشكل الانفجار السكانى أو أزمة المواصلات ومشكل استصلاح الأراضى أو تفشى مرض السرطان .. إلخ، وهى مشكلات دون شك غير مطالب القرآن بتقديم حلول لها، إلا أن حمل الآية على هذا التفسير يفضى إلى هذا المأزق السخيف .

ذلك إنما ينتج عن عدم فهم الآية فى سياق النص القرآنى كله، ذلك أن فهمها فى ظل هذا السياق لا يجعل أحدًا يطالب القرآن بما لم يعلن

القرآن مسئوليته عنه. لقد كرم القرآن العقل مثلما كرم الله الإنسان بالعقل وجعله محاسبًا عن كيفية استخدامه لهذا العقل، ولذا جعله أيضًا هو المسئول عن حل ما يواجهه من مشاكل.. وأتت السنة الشريفة لتؤكد ذلك حين قال الرسول صلى الله عليه وسلم : «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . فلم يدّع القرآن أنه كتاب فى الطب أو الميكانيكا أو الذرة، وإنما هو كتاب الله الذى يحمل رسالته للإنسان، ومن ثم فهو كتاب عقائد وعبادات يحدد أطر تعامل للإنسان وسعيه في العالم انطلاقًا من هذه العقائد . وإذنْ يكون تبيان كل شىء عائدًا على كل شىء من هذه الأشياء تحديداً، وليس هكذا على إطلاق الأشياء، وإلا اسأنا إلى القرآن وإلى أنفسنا . وكذلك معنى «الإكمال» فى آية سورة المائدة إذ يقول تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» فالإكمال هو إكمال للدين، وليس لشىء سواه، فلم يقل أكملت علومكم أو معارفكم أو شئون دنياكم، حاشا لله عما يفهمون .

٧- تجتزئ صحيفة الدعوى كشأنها المستمر عبارة أخرى من سياقها فى كتاب «مفهوم النص» وتوردها بوصفها شاهد كفر، دون أن تشير أية إشارة إلى سياقها أو دلالتها فى موضعها من الكتاب، أو حتى تكلف نفسها عناء إكمالها بما يسبقها أو يلحقها ذلك قصدًا للتمويه والتعمية. والعبارة هى «الإسلام دين عربى»، هكذا توردها الصحيفة متهمة صاحبها بمناقضة آيات القرآن التى تشير إلى أن الإسلام موجه للبشر كافة، وهو الأمر الذى لم ينقضه صاحب العبارة بكلمة واحدة أو حرف واحد فى كل ما كتب، ولكن هكذا يكون التشويه واقتطاع الكلام وتحريفه عن

مقاصده، وإلا فكيف يدين ويتهم دون تزييف من يريد الإدانة والاتهام من غير بينة. والعبارة لا ترد هكذا فى الفراغ، وإنما تأتى فى سياق الحديث عن تحديد مفهوم العروبة، وأن مفهوم العروبة لا يقوم على الجنس أو العرق بمعناه العنصرى، خصوصًا وأن النقاء العرقى الخالص وهم، وإنما يقوم فى الأساس على مفهوم الثقافة من لغة ودين وتراث مشترك. والعبارة فى صورتها المكتملة كما هى فى نص الكتاب هكذا «ومن منظور الثقافة فالإسلام دين عربى، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى» (مفهوم النص صفحة ٢٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، فالعبارة لا تحتاج أن يترجم عنها أحد وإنما تشرح نفسها بشكل غاية فى الوضوح لمن أراد أن يفهم، فهى تقول باختصار وبتكرار لما فيها إن الإسلام هو الأساس الثقافى والحضارى للعروبة، وهو ما لا يحتمل لبسًا أو مغالطة.

لكن صحيفة الدعوى تقتطع هذا الجزء من العبارة غير المكملة الواردة أصلا فى متن الكتاب وتقرنه إلى عبارة أخرى وردت فى هامش الكتاب، وليس فى متنه، لتوهم بما تريد أن توهم به من مناقضة للآيات التى تشير إلى كونية الرسالة. وعبارة الهامش هى «إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم» . إن إيراد عبارة الهامش إلى جوار عبارة المتن على هذا النحو يوهم بما تحاول الصحيفة الإيهام به من مناقضة، فى حين أن السياق خلاف ذلك تمامًا، ذلك أن المتن الذى تمثل هذه العبارة هامشًا له يقول «فإذا نظرنا للإسلام من

خلال منظور الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذى يفصل بين العروبة والإسلام» (مفهوم النص، صفحة٢٥-٢٦)، وهو ما يعنى أن الكلام منصب على أولئك الذين يفصلون بين العروبة والإسلام ومناقشة هذا الفصل وتبيين دوافعه، التى قد تكون خيرة تاماً، إلا أنها غير صحيحة من منظور علم الحضارة. بمعنى أن إثبات عالمية الإسلام لا يعنى فصله عن سياقه التاريخى العربى الذى نشأ فيه كما لا يعنى نزع العروبة عن الإسلام، بدليل ما يرد فى بقية الهامش الذى اجتزأته أيضاً صحيفة الدعوى دون أن تكمله حيث يقول المؤلف فى الهامش نفسه : «العالمية والشمولية فى أية ظاهرة لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظل ملازمة للظاهرة ولا تنفصل عنها» (مفهوم النص صفحة٢٦) أى أن إثبات العالمية للإسلام لا يعنى إهدار عروبة الإسلام، وإلا كيف يُفهم الإسلام تاريخياً وثقافياً وهو أساساً باللغة العربية، ونشأت كل علوم الثقافة العربية حوله، ثم هل يؤدى المسلمون من غير العرب عباداتهم بغير العربية ؟

هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية وهى ناحية على جانب مهم من الخطورة فى دعوى أولئك الذى يسعون إلى الفصل بين العروبة والإسلام انطلاقًا من دعوى العالمية، هو أنهم يحكّمون معياراً واحداً فقط فى النظر إلى أبناء التاريخ الواحد والمجتمع الواحد وهو المعيار الدينى، دون ما سواه من معايير ثقافية ولغوية وتاريخية، وهو منظور له خطره دون شك على وحدة الوطن وعلى تاريخ الأمة. والمقصود إذن هو أن فهم الثقافة العربية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الإسلام بوصفه أهم مكون من مكونات العروبة، مثلما أن

فهم الإسلام لا يمكن أن يتم بمعزل عن الثقافة العربية، وهو أمر لا يتناقض على الإطلاق مع كون الإسلام رسالة للعالمين .

٨- تقتطع صحيفة الدعوى نصًا آخر من كتاب «مفهوم النص» يقول «إن النص فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى، والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقًا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكى يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر - من ثم - إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص» ثم تعقبه بنص آخر مقتطع من بحث «إهدار السياق فى الخطاب الدينى» يقول «يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه، إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا» . ثم تعلق على النصين بأن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة» .

وهى صورة أخرى من صور الخلط والتحريف، لأن لا هذين النصين ولا سواهما قُصد فيهما أن كلام الله أسطورة وأن إعجاز القرآن أسطورة. وإنما المقصود ببساطة شديدة وكما يرد مباشرة بعد النص الأول الذى اقتطعته الصحيفة قصداً للإرباك والتشويش، هو «أن الإيمان بالمصدر الإلهى للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التى ينتمى إليها» (مفهوم النص صفحة ٢٧)، وهنا ينبغى التنويه بالفرق بين الإيمان بالوجود الميتافيزيقى السابق للنص وبين الإيمان بالمصدر الإلهى

للنص، وهو فارق وفرق مهم، فالإيمان بالوجود الميتافيزيقى السابق هو الذى يدخل فى حيز الأسطورة التى ترد لدى المتصوفة من أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، وكل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف» . وجبل «قاف» هذا هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، وهى تصورات فضلا عن وجودها لدى المتصوفة موجودة فى وعى كثير من العامة .

القول إذن بأن النصين يعنيان أن إعجاز القرآن أسطورة وأن كلام الله أسطورة ليس سوى ادعاء باطل وفهم مغرض ومتربص، بل إن مقصود النصين، على العكس من هذا تماماً ، هو إزاحة وإزالة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام سعياً لتنقية العقيدة مما يضفيه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيساً لها على دعائم العقل والفهم العلمى السليم. فكيف يكون هذا هو القصد والمسعى ويُقلب على هذا النحو الغريب فى فهم المقاصد والنوايا ؟! ورأى المؤلف فى إعجاز القرآن موجود بكامله فى الفصل الخاص بالإعجاز فى كتاب «مفهوم النَّص» لمن يريد أن يفهم فهمًا موضوعيًا.

٩- تقول الصحيفة فى القسم الثالث «لم ينف المعلن إليه شيئًا من تكفيره - على كثرته - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبرًا عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وُصم به» ، وهو ادعاء آخر صريح يتجاهل الوقائع ويزيف الحقائق حيث فند المعلن إليه هذه الأباطيل المنسوبة إليه فى مقالين نشر الأول فى الأخبار بتاريخ ٢٥/٦/

١٩٩٣ تحت عنوان «أبو زيد يرد على البدراوى» ونشر ثانيهما فى الأهرام بتاريخ ٤/٨/١٩٩٣ تحت عنوان «الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى». وللأسف فإن تلك المقالات التى كفرت المعلن إليه كما تشير صحيفة الدعوى، لم تعن نفسها بفهم أعماله وكانت سبًا علنيًا مقنعًا .

١٠- تنص عريضة الدعوى فى القسم الرابع على أن «المعلن إليه قد ارتد عن الإسلام طبْقًا لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء» تأسيسا على أن «الردة شرعًا هى إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقًا أو اعتقادًا أو شكًا ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك فيما ذكره العلماء جحد شئ من القرآن أو القول بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثًا إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق فى هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة، كما قضى بأن من استخف بشرع النبى صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين» .

وحيث أن المعلن إليه لم يقترف أى موجب من تلك الموجبات للردة فى ضوء ما تم توضيحه، فإن هذه الدعوى تكون باطلة شكلا وموضوعًا .

(٣)

بسم الله الرحمن الرحيم

محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية

للمسلمين المصريين الولاية على النفس

الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة

مذكرة أولى

بأقوال الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهال يونس مدعى عليهما ضد :

الأستاذ / محمد صميدة عبد الصمد المحامى وآخرون مدعيين

فى القضية رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ٢٥/ ١١/ ١٩٩٣

أولا : - الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحا فى المدة القانونية:-

قام الأساتذة المدعون بإعلان عريضة دعواهم إلى المدعى عليهم يوم ٢٥/ ٥/ ١٩٩٣ وذلك على محل إقامتهم الكائن بمدينة «٦» أكتوبر كما ورد

بالعريضة. ولغيابهم وغلق السكن أعلنا فى مواجهة مأمور قسم الهرم فى حين أن الموطن المذكور يقع دائرة قسم «٦ أكتوبر» .

والمادة/١١ من قانون المرافعات أوجبت على المحضرين أن يسلموا ورقة الإعلان فى ذات اليوم إلى مأمور القسم الذى يقع موطن المعلن إليه فى دائرتة . وقد استقر قضاء محكمة النقض على أن تسليم ورقة الإعلان إلى جهة الإدارة غير التى يقيم فى دائرتها المراد إعلانه يجعل الإعلان باطلا ولا يرتب أى أثر قانونى .

« لا يكون الإعلان صحيحاً إلا إذا سلمت صورته إلى العمدة أو شيخ البلد الذى يقع موطن المطلوب إعلانه فى دائرته وإذن فمتى كان الحكم المطعون فيه إذ قضى بعدم قبول استئناف الطاعن شكلا تأسيساً على أن إعلان الحكم الابتدائى إليه قد وُجِّه إلى شيخ العزبة التى لا يقيم فيها وهو إعلان صحيح قد أقام قضاءه على مجرد القول بأن العزبة التى تسلم شيخها الإعلان تابعة للبلدة الكائن بها موطن الطاعن فإنه يكون قد أخطأ تطبيق القانون » .

نقض ١١ /٤/ ٥١ مجموعة القواعد القانونية فى ٢٥ سنة الجزء الأول ص/ ٢٢٧ قاعدة/١٧ .

أورد هذه القاعدة القانونية التى تضمنها حكم النقض المذكور الأستاذان/ عز الدين الديناصورى والمحامى حامد عكاز فى كتابهما التعليق على قانون المرافعات ص/٥٢ – الطبعة الثانية – ١٩٨٢.

كما أورده الأستاذان / حسن الفكهانى وعبد المنعم حسنى فى

«الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام ١٩٣١ - الإصدار المدنى - الجزء الثانى القاعدة القانونية رقم ١٩٨٠ - صفحة ١٠٥٥ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢ - إصدار الدار العربية للموسوعات » .

وقد وردت هذه القاعدة تحت عنوان : -

تسليم صورة الإعلان إلى شيخ البلد الذى لا يقع موطن المعلن إليه فى دائرته يجعل الإعلان باطلا .

كما وردت القاعدة القانونية المؤسسة على حكم محكمة النقض فى القاعدة القانونية رقم/ ١٧ - ص/٢٢٧ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض - الدائرة المدنية منذ إنشائها ١٩٣١ حتى ٢١/١٢/١٩٥٥ - الدائرة المدنية - الجزء الأول - المكتب الفنى بمحكمة النقض - الطبعة الأولى .

إذن هذا مستقر ومتواتر ولا يخلو منه مرجع قانونى رصين .

وفى الحكم المذكور نجد أن محكمة النقض قد خطأت محكمة الاستئناف العليا لأنها أجازت إعلانًا سلمه المحضر إلى شيخ بلدة لا يقيم بدائرتها المراد إعلانه ووضحت ذلك الخطأ بمخالفة القانون .

والمدعى عليهما الدكتور/ نصر والدكتورة/ ابتهال كما ورد بعريضة افتتاح الدعوى يقيمان بدائرة قسم «٦ أكتوبر» وصورتا العريضة سلمتا إلى قسم الهرم حيث لا يقيم بدائرته المدعى عليهما ومن ثم فيكون إعلانهما بعريضة الدعوى باطلا إذ خالف صحيح القانون .

والمدعى عليهما حضرا أمام عدالة المحكمة بجلسة ٤/١١/١٩٩٣ أى بعد « ٥ شهور ونصف » من تاريخ قيد الدعوى ومن ثم وطبقا لنص المادة/ ٧٠ من قانون المرافعات فإنهما يطلبان اعتبار الدعوى كأن لم تكن نظراً لعدم تكليفهما بالحضور تكليفًا صحيحًا خلال «٣» شهور من تقديم الصحيفة إلى قلم الكتاب. وذلك راجع إلى فعل الأساتذة المدعيين لأنهم عندما استلموا أصل الصحيفة وجدوا أن صورتها سلمت إلى قسم الهرم وليس «٦ أكتوبر». وهم أساتذة محامون يعلمون أن هذا خطأ قانونى واضح كان يتعين عليهم تصحيح هذا الخطأ فى خلال «٣ شهور» المنصوص عليها فى المادة/٧٠ مرافعات وإذا لم يفعلوا فإن المدعى عليهما يطلبان الحكم باعتبار الدعوى كأن لم تكن .

ومن حصيلة جمعية بطلان إعلان تسليم الصور إلى قسم الشرطة الذى يقيم فى دائرته المدعى عليهما مع مضى «٣ شهور» من وقت رفع الدعوى وبدون تكليفهما تكليفًا صحيحًا. من مجموع هذه الأمور لا تكون الخصومة قد انعقدت وأصبح الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحا فى المدة القانونية قائما على سند قويم من القانون .

ثانيا : الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على مواطن بصحة اسلامه وردته :-

حتى تقضى عدالة المحكمة بالتفريق وهو طلب الأساتذة المدعيين يتعين عليها أن تحكم بردة الزوج (المدعى عليه الأول) ولا يوجد نص فى القانون المصرى ولا فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأى محكمة أن تقضى بصحة إسلام مواطن أو كفره أو ردته .

والأحكام التى صدرت من دوائر الأحوال الشخصية بالتفريق كانت فيها ردة الزوج ثابتة بطريقة لا تدع مجالا للشك مثل اعتناق مذهب البهائية:-

المبدأ رقم/١٠ - صفحة/٥٤٢ من كتاب مبادئ القضاء الشرعى فى ٥٠ عام للأستاذ/ أحمد نصر الجندى القاضى (المستشار فيما بعد) طبعة دار الفكر العربى.

وهو حكم أصدرته المحكمة الشرعية لمحافظة/ سيناء فى ١٤/١٢/ ١٩٤٤ فى القضية ١٦ لسنة ١٩٤٤ أو أن يقر الزوج بعد إسلامه أنه على غير دين بالمبدأ /١١ صفحة/ ٥٤٥ من المرجع السابق) .

وهو حكم صادر من محكمة أبو تيج الشرعية فى القضية ١٣٧ لسنة ١٩٣٧ فى ١٣/٣/١٩٤٦ أو فى حالة مسيحى أسلم ثم رجع إلى المسيحية - المبدأ رقم/٩ص/٥٤٠ من المرجع السابق وهو حكم أصدرته محكمة شبرا الشرعية فى القضية ١٤٤٩ لسنة ١٩٣٩ .

ففى هذه الاحوال ردة الزوج كانت ثابتة ثبوتًا قاطعًا لا شك فيه ولم تتعرض أى من هذه المحاكم إلى عقيدة الزوج لأن عقيدته كانت أمامها واضحه فهو إما بهائى وإما مسيحى أسلم ثم عاد إلى مسيحته أو مسلم أعلن ذاته أنه لا يدين بأى دين من الأديان .

أما أن يؤتى بمسلم يشهد أن لا اله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ثم يطعن فى إسلامه توصلا إلى التفريق بينه وبين زوجته فهذا غير صحيح لا فى الشرع ولا فى القانون ولا يقال دفعا لذلك أن المدعى عليه الأول صدرت

منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن فهوم الناس تتفاوت، فما يراه واحد خروجاً يرى فيه الآخر غير ذلك .

ولقد قال الإمام على (كرم الله وجهة) : - «إن القرآن حمال أوجه أى تختلف مدارك الناس فى فهمه وتأويله ولله المثل الأعلى .

فقد ضرب الله لنوره مثلا بالمشكاة نقول إذا كان كلام الله جل شأنه يحمل عدة تأويلات وهذا ما حدث بالفعل على طول التاريخ الإسلامى فإنه من باب أولى تختلف العقول فى التأويل بالنسبة لقول البشر. وإذا كان كلام الله (جل شأنه) يتسم بالكمال المطلق ومع ذلك يتسع لتأويلات متباينة فإن كلام البشر الذى يعتوره النقصان من باب أولى يحتمل ذلك وزيادة . ولا عبرة برأى فلان أو برأى اعلان من المشيخة أو الدكاترة فهم بشر وليسوا بمعصومين ولا قداسة لرأيهم فقد قال الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان شيخ المذهب عن التابعين وهم من هم ذلكم الجيل الثانى الذين رأوا الصحابة رضوان الله عليهم وتتلمذوا عليهم وعنهم تلقوا العلم الشريف هؤلاء قال عنهم أبو حنيفة نور الله قبره (هم رجال ونحن رجال) أى لا عصمة ولا قدسانية لهم . .

وقال الإمام/ مالك شيخ المالكية رضى الله عنه : -

«كل شخص يؤخذ منه ويرد عليه إلاصاحب هذا المقام وأشار إلى الحضرة النبوية الشريفة ومعنى عبارته : - إن العصمة للرسول الأعظم وإنه هو المعصوم فقط وإن ما عداه يؤخذ من كلامه ويرد عليه .

ونخلص من ذلك إلى أن المشيخة والدكاترة الذين استشهد بهم الأساتذة المدعون لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام ليست

دليلا على ذلك. والطريق مقطوع أمام عدالة المحكمة الموقرة عن بحث عقائد المتقاضين والتفتيش في قلوبهم .

ولقد استقرت أحكام المحاكم الشرعية ومن بعدها دوائر الأحوال الشخصية على أنه : - المعمول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان فى كفره خلاف... وخطورة هذا الموضوع تتضح من تحرج الأئمة من الفقهاء من الإفتاء بتكفير أى مسلم حتى إن صاحب البحر رضى الله عنه ألزم نفسه ألا يفتى بشيء من ذلك .

إذا الإسلام الثابت لا يزول بالشك بل هو يعلو ولا يعلى عليه لأنه الحق والكفر شيء عظيم لا يصار إليه إلا إذا حصل ما يؤكد وقوعه من غير شك .

القضية رقم/ ٤٠١ /٣١/ طنطا فى ٣/٤/ ٣٧ - ص/ ٣٧٥ من المرجع السابق .

وفى حكم آخر أصدرته محكمة أشمون الشرعية فى القضية ١٣٥٧ لسنة ٣٢ فى ٢٨/١٠/١٩٣٣ حكم قضى أنه : -

«ما يشك أنه ردة لا يحكم بها إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك على أن الإسلام يعلو وينبغى للعالم إذا رفع إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام ....» .

وفى الفتاوى الصغرى : - الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية أنه لا يكفر .

وفى الخلاصة وغيرها : - إذا كان فى المسألة وجوه توجب التكفير

ووجه يمنعه فعلى المفتى أن يحيل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسنا للظن بالمسلم » .

وفى التتارخانية : - «لا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال لا نهاية .

المرجع السابق ص/٥٤٠ - ويختتم الحكم المذكور حيثياته بالعبارة الرائعة الاتية : -

« تلك نصوص الأجلاء من الأحناف يرى المطلع عليها أنهم فهموا روح الدين الإسلامى فهما صحيحاً » .

ونحن نقول : - إن هذا هو مسلك الأئمة الأجلاء من السلف الصالح رضوان الله عليهم فمابالنا نرى الخلف يعدل عن هذا المنهج القويم ويسارع إلى تكفير المسلم .

فإذا قال الأساتذة المدعون أن سند دعواهم هو الفقه الحنفى الذى يلجأ إليه قاضى الأحوال الشخصية إذا لم تسعفه نصوص القوانين، قلنا لهم إن الفقه الحنفى يمنع الحكم على مسلم بالكفر ثم الردة على مجرد الظنون والاحتمالات وعلى أقوال (أو كتابات) تحتمل عديداً من التأويلات والتفسيرات، لأن الإسلام هو الذى يعلو - وليس من روح الإسلام التسرع فى تكفير المسلمين .

وهكذا يبين لعدالة المحكمة أن الدفع الثانى بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى يقوم على سند قويم من الشريعة الإسلامية وبالأخص الفقه الحنفى ثم القانون الوضعى .

ثالثا:- الدفع بعدم جواز طلب المدعيين إدخال الأزهر:-

قام الأساتذة المدعون بادخال الأزهر ممثلا فى فضيلة شيخه (لإبداء الرأى الشرعى فى أقوال د/ نصر المدعى عليه الأول) .

والمدعى عليهما يدفعان بعدم جواز إدخال الأزهر بالأسباب الآتية : -

اولا:- المادة/١١٧ مرافعات هى التى حددت اختصام الغير فى الدعوى ونصها : - «للخصم أن يدخل فى الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها» فهل الأزهر مما تنطبق عليه عبارة من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها» .

شراح قانون المرافعات عرفوا اختصام الغير فى الدعوى أنه تكليف شخص بالدخول فيها والغرض من ذلك هو : -

١- إما الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الأصلية أو بطلب يوجه إليه خاصة .

٢- أن يكون الحكم حجة عليه حتى لا يجحد هذه الحجية بمقولة إنه لم يكن طرفًا فى الدعوى .

٣- إلزامه بتقديم واقعة منتجة فى الدعوى تحت يده .

(انظر على سبيل المثال فى شرح هذه المادة كتاب التعليق على قانون المرافعات ص/٣٢٢ مرجع سابق ذكره) .

ومن الواضح أن الأساتذة المدعيين لا يبغون أن يحكم على الأزهر بطلباتهم الأصلية ولا أن يكون الحكم الصادر فيه حجة عليه ولا توجد ورقة

مشتركة بينهم وبين الأزهر يلزم بتقديمها طبقًا لنص المادة/٢٠ إثبات وهكذا نرى أن شروط إدخال الغير أو اختصامه غير متحققة فى جانب طلب إدخال الأزهر .

ثانيا:- ولا يجدى الأساتذة المدعون فتيلا التمسك بنص المادة/١١٨ مرافعات وذلك أيضا للأسباب الآتية : -

١- الحق الذى ذكرته المادة المذكورة قاصر على المحكمة وحدها ولا ينصرف إلى أطراف الدعوى بأى حال من الأحوال. وهذا ما استقرت عليه أحكام النقض وشارح القانون المرافعات هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن هذا الحق ليس مطلقًا بل هو مقيد بأن يكون من ترى المحكمة إدخاله وثيق الصلة بالدعوى كان يكون مختصمًا فيها فى مرحلة سابقة أو تربطة بأحد خصومها رابطة تضامن أو حق أو التزام لا يقبل التجزئة أو أن يكون وريثًا مع أصل طرفيها أو شريكًا له على الشيوع أو ن يصيبه ضرر مؤكد من قيام الدعوى والحكم الذى يصدر فيها مع وجود دلائل قوية على تواطؤ أو غش أو تقصير من جانب أحد طرفيها فى عدم إدخاله فتتلاشى المحكمة ذلك بأن تأمر بإدخاله .

وهذه أمثله نخلص منها إلى ضرورة وجود رابطة قوية بين من تأمر المحكمة بإدخاله وواقعات الدعوى وواضح أن الأزهر لا يقوم فى حقه أى فرض من هذه الفروض

ثالثا:-

القانون المصرى لا يعرف إدخال خصم فى الدعوى ليبدى رأيه

والأساتذة المدعون ينقصهم السند القانونى فى طلب إدخال الأزهر فلا قانون المرافعات ولا قانون الإثبات يجيز لهم هذا الطلب ولعلها السابقة الأولى فى تاريخ القضاء فى مصر أن يطلب خصم إدخال أجنبى فى الدعوى لإبداء رأيه .

رابعًا:-

قانون إنشاء الأزهر والتعديلات التى طرأت عليه بعد ذلك ليس فيه نص يجيز حضوره فى القضايا لإبداء رأيه . ونحن نطلب من الأساتذة المدعين أن يدلونا على نص فى قانون الأزهر وتعديلاته ليخولوا له لإعلان الأزهر لإبداء رأيه .

خامسًا:-

ومع التمسك بالأسباب الأربعة المدونة بعاليه فى نطاق هذا الدفع فإن المدعى عليهما يدفعان من داخل هذا الدفع ببطلان الإدخال لأنه جاء مجهلا إذ كما ورد فى الطلب الختامى للإعلان (وذلك لإبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه المبينة فى هذا الإعلان وفى غيرهما مما ضمنه كتبه سالفة البيان) وبقراءة ما جاء بإعلان طلب الإدخال نجد الأساتذة المدعين قد اجتزءوا بعض العبارات التى وردت فى كتاباته وقطعوها من سياقها وذلك على طريقة من لا يؤدى الصلاة المفروضة بحجة أنه ورد بالآية الكريمة (ويل للمصلين) .

أما عن الكتب فقد جاءت أيضًا مجهلة إذ ما هو المقصود بالكتب سالفة البيان ؟ فالأساتذة المدعون يعترفون فى / ص / ٢ بأن د / نصر

حامد أبو زيد (وقد أصدر عدة كتب وأبحاث) ثم اقتصروا على «٣» كتب منها - فهل رأى الأزهر يكون مستكملا ووافيًا بالغرض إذا اقتصر على «٣ كتب» من كتب المدعى عليه وأبحاثه التى تربو على ٦٠ ما بين كتاب وبحث ودراسة ومقال علمى .

وهل يكون رأى الأزهر كذلك وافيًا إذا اقتصر على الفقرات المنتزعة من سياقها والتى وردت بإعلان طلب الإدخال وبعريضة الدعوى .

وهل يكون من تكليف ما لايطاق طلب الأزهر قراءة كل الإنتاج العلمى الذى صدر من د/ نصر حامد أبو زيد منذ اشتغاله بالتدريس بالجامعة لما يقرب من ربع قرن .

نخلص من كل ذلك إلى الآتى :-

فى خصوصية هذا الدفع بالإضافة إلى افتقار طلب إدخال الأزهر إلى السند القانونى الذى يؤازره، فإنه ذاته قد اتسم بالتجهيل والقصور مما يسمه بالبطلان فى ذاته، أى حتى لو كان هذا الطلب يتفق وصحيح القانون وهذا مجرد فرض جدلى، فإنه قد شابه عيب بداخله وهو التجهيل والقصور.

رابعا عن الموضوع :-

المدعى عليهما يلتمسان من عدالة المحكمة الموقرة أن تتفضل مشكورة بالحكم فى الدفوع الثلاثة المبينة صدر هذه المذكرة وهما يحتفظان لنفسيهما بالحق فى الدفاع الموضوعى بعد ذلك .

بناء عليه

ومع حفظ كافة الحقوق الأخرى بسائر أنواعها : –

يلتمس المدعى عليهما د/ نصر حامد أبو زيد ود/ ابتهال يونس من عدالة المحكمة الموقرة : –

أصليا:-

صدور الحكم بقبول الدفوع المبينة بصدر هذه المذكرة والحكم بها مع إلزام الأساتذة المدعيين المصروفات والأتعاب .

واحتياطيا :- يحتفظان لنفسيهما بالحق فى تقديم الدفاع الموضوعى فى حينه وإذا لزم ذلك .

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامى

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ هـ لسنة ١٩٩٣

توثيق الجيزة النموذجى

(٤)

محكمة الجيزة الابتدائية للاحوال الشخصية
للمسلمين المصريين (الولاية على النفس)
الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة
مذكرة ثانية

بأقوال الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهال يونس

مدعى عليهما

ضـد

الأستاذ / محمد صميدة عبد الصمد المحامى وآخرين

مدعين

فى القضيـة رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

المدعى عليهما يتمسكان بالدفوع التى قدموها فى مذكرتهما الأولى بجلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ ويضيفان الاتى : -

اولا : - الدفع بعدم قبول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول على أحكام الاسلام فى ابحاثه :-

هذا الطلب أثبته الأستاذ المدعى الأول فى محضر جلسة ٤ /١١/ ١٩٩٣ .

وبداية نقرر أن خروج أى مسلم على أحكام الإسلام لا يعنى ردته .

فإذا خالف مسلم حكم الإسلام فى شرب الخمر وشَرِبَها أو حكم الإسلام فى الربا فتعامله به أو حكمه فى الزنا فزنى، كل هذه الأفعال لا تخرج مرتكبها عن الإسلام ولا تجعله مرتداً كل ما في الأمر أن شارب الخمر والزاني يوقع عليهما الحد المقرر شرعاً، وآكل الربا عليه عقاب أخروى - ولم يقل أحد لا من فقهاء المسلمين ولا من عامتهم مثل الأستاذ المدعى الأول أن خروج مسلم عن أحكام الإسلام يجعله مرتداً .

هذه واحدة : -

أما الأخرى : - فإن الأساتذة المدعين يطلبون التفريق بين المدعى عليهما كزوجين ومن البديهيات فى قانون الإثبات أن ما يطلب أحد الخصوم إثباته : -

«أ» وقائع متعلقة بالدعوى - «ب» جائز قبولها - (م/٤من ق الإثبات).

والمدعى الأول لم يطلب إثبات وقائع على الإطلاق ومن ثم فلا داعى

لخوض فى ما إذا كانت متعلقة بالدعوى ومنتجة فيها أم لا، بل هو يطلب على ما فهمناه إثبات تفسير لما جاء فى أبحاث المدعى عليه الأول ، وبحسب تعبير الأستاذ المدعى الأول من خروج على أحكام الإسلام – وهذا ما لا ينطبق عليه الشرط الثانى وهو جواز القبول – إذ معنى ذلك هو الحكم على عقيدة المدعى عليه الأول وعلى نيته فيما كتب وهذا مما لا يجوز إثباته بأى حال من الأحوال – وسبق أن قلنا إنه لا يوجد قانون فى جمهورية مصر العربية يجيز لأى محكمة أن تفتش عن عقيدة أى مواطن وتشق عن صدره وتبحث عن نيته .

إننْ المطلوب إحالته على التحقيق لا هى وقائع ولا هى متعلقة مما يجوز إثباته قانونًا . ومع أن الأساتذة المدعين بهذا الطلب قد تعدوا الحدود المرسومة لهم كأطراف فى الدعوى وحتى مع كونهم محامين فإن ذلك لا يجيز لهم تعديا ، مثل أى متقاضٍ آخر .

والتعدى هنا يتمثل فى محاولة تفسير القانون وتطبيقه على الدعوى وهذا من شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم : –

«تفسير القانون وتطبيقه على واقعة الدعوى هو شأن المحكمة وحدها لا من شأ الخصوم» .

طعن مدنى رقم ٣٤٨ لسنة ٢٠ ق جلسة ١٩٥٣/١٠/٢٢ ص/٣٢ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض ١٩٣١ : ١٩٥٥ – المكتب الفنى بمحكمة النقض الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧ .

إن الأساتذة المدعين يبغون من وراء طلب الإحالة إلى التحقيق

إحضار شاهدين ليقولا رأيهما فى أبحاث د/ نصر (المدعى عليه الأول) وهذا العمل مع افتراض حسن النية لا يعتبر شهادة بأى حال من الأحوال ، ولكنه على أحسن الفروض يعتبر فتوى ولا يعرف القانون المصرى الاستعانة بفتاوى من قبل القضاء المصرى الذى هو بالنص القانونى وما استقر عليه القضاء فى مصر القاضى هو المفتى الأعلى فى الدعوى وليس فى حاجة إلى فتوى من أى شخص مهما كان . وحتى لا يمارى الأساتذة المدعون فى الفرق بين الشهادة والفتوى فإننا نحيلهما على سبيل المثال السريع فى الفرق بين الفتوى والشهادة إلى الإمام القرافى وهو من الفقهاء الكبار الذى بينوا الفرق بينهما وبصورة باهرة .

«الشهادة إخبار عن أمر خاص معين على جهة الحقيقة وتنقضى بانقضاء زمانها مثل الشهادة على رؤية هلال رمضان أو أن لزيد دينارا على عمرو» .

وإذ أنها (الشهادة) خبر فيجوز عليها ما يجوز عليه من الغلط والسهو والنسيان - بل والكذب المتعمد وغير المتعمد - ومن هنا جاء اشتراط العدالة فى الشاهد .

(الفروق للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى) المجلد الاول - دار المعرفة للطباعة بيروت - دون تاريخ نشر) .

أما المفتى « فهو الذى يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتى مجتهداً، فإن كان مقلداً كما فى زماننا فهو نائب عن المجتهد فى نقل ما يمضيه إمامه لمن يستفتيه).

«الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافى فى الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام - تعليق الشيخ محمود عرنوس وتصحيح عزت العطار - الطبعة الاولى ١٣٥٧ هـ - مكتب نشر الثقافة الإسلامية بمصر» .

والأساتذة المدعون يطلبون فتوى لا شهادة ، والقانون فى مصر لا يعرف الاستعانة بالمفتين فى أى دعوى لأن المحكمة هى المفتى الأول والخبير الأعلى فى أية قضية كما أننا نلاحظ أن الشريعة والقانون متفقان على أن الشهادة موضوعها (خبر بتعريف الفقهاء وواقعة بتعريف القانون) ولا يكون موضوعها أبداً رأى ولا فكر ولا تأويل، إنها إذا جاءت كذلك انقلبت إلى فتوى .

والسيد الشريف المعروف بـ (الجرجانى) يعرف الشهادة بأنها : - «هى فى الشريعة أخبار عن عيان بلفظ الشهادة فى مجلس القاضى بحق للغير على الآخر) كتاب التعريفات .

ويهمنا من هذا التعريف قول الجرجانى إخبار عن عيان ... بحق للغير على الآخر . فهل ما يريد المدعون إثباته ينطبق عليه الشروط وهل خروج د/ نصر عن أحكام الإسلام (هذا تعبيرهم هو عيان وحق للغير علي الآخر .

إن الأساتذة المدعيين رفعوا هذه الدعوى على حد قولهم حسبة لله فهل يجوز لهم مخالفة شريعته ومناقضة ما ذهب إليه أئمة الهدى ومصابيح الأنام والفقهاء الأعلام ؟؟؟؟

ألا يلقى هذا بظلال كثيفة على (إسلامية) هذه الدعوى ويكشف عن كيديتها ؟!

ومن البديهى أن محكمة الموضوع ليست ملزمة بإجابة الخصم إلى

طلب التحقيق إذا استبان لها أن إجابة هذا الطلب غير منتجة بأن يكون لديها من الاعتبارات ما يكفى للفصل فى الدعوى .

انظر على سبيل المثال محكمة النقض فى الأحكام الآتى بيانها :- «الطعن رقم ٦ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٥/١٠/١٩٥٦ - والطعن ٢٦٩ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٣/١١/١٩٥٦ - والطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٢ ق جلسة ٢٠/١٢/١٩٥٦ .

وكلها منشورة ص/٢٠ فى الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض الدائرة المدنية من ٥٦ إلى ١٩٦٠ - المكتب الفنى لمحكمة النقض - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ .

من الواضح أن الأساتذة المدعين رافعى الدعوى يدركون جيداً أنهم قلبوا الصورة فكان يتعين عليهم الحصول على دليل رسمى بردة المدعى عليه الأول والعياذ بالله ثم رفعون دعوى التفريق هذه. ولما كانت هناك هوة تفصل بين طلبهم فى الدعوى ودليل الثبوت المطلوب فإنهم تخيروا إلى طلب الإحالة إلى التحقيق وهو طلب غير جائز قانونًا كما أوضحنا .

ثانيا:- دوائر الاحوال الشخصية (و هى المحاكم الشرعية سابقا) تطبق قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات:

فى المذكرة الأولى المقدمة بجلسة ٢٥/١١/١٩٩٣ دفعنا بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان الصحيح فى المدة القانونية واستندنا فى هذا الدفع إلى ما جاء بقانون المرافعات، ونتوقع أن يمارى الأساتذة المدعون فى جواز تطبيق قانون المرافعات على قضية منظورة أمام دائرة الأحوال الشخصية ونحيلهم فى ذلك إلى نص المادة الخامسة من ق/ ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ والتى تنص صراحة على تتبع أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة

بمسائل الأحوال الشخصية والوقف وقد ألغيت من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المواد الخاصة فى الإجراءات وهى الفصل الرابع فى رفع الدعوى قبل الجواب عنها المواد ١٠٠ إلى ١٠٤ وقد ألغيت بالقانون المذكور .

وقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للقانون سالف الذكر ما يلى : - وقد نص المشروع على اتباع قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات التى تتبع فى قضايا الأحوال الشخصية عدا الأحوال التى وردت بشأنها نصوص خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية. وهذه الأحوال التى ظلت دون تعديل هى الخاصة بالطعن فى الأحكام واعتبار الاستئناف كأن لم يكن فى حالة تخلف المستأنف عن الحضور . هذه هى الأحوال التى ما زالت قائمة ، أما الأحوال الأخرى فيطبق عليها قانون المرافعات . وهذا ما استقرت عليه أحكام محكمة النقض ، نذكر على سبيل المثال الطعن رقم ١١ لسنة ٢٦ ق أحوال جلسة ٢٨ /٢ /١٩٥٧ : - «تطبق أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية وذلك إنما يكون فيما عدا ماورد فى شأنه قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين المكملة لها أو فيما يستجد من إجراءات بعد إحالة الدعاوى الشرعية إلى المحاكم الإبتدائية» ص/ ٦٥ من الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية وهى مرجع سبق الإشارة إليه .

إن ما جاء بالمادة/ ٢٨٠ من الائحة «طبقا للمدون باللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان» فهو يتعلق بالموضوع وليس بالإجراءات .

ومن البدهى أن نذكر أن هذا النص يحتمى بالأحكام الموضوعية الإجرائية. وهكذا يبين لعدالة الهيئة الموقرة أن استنادنا إلى قانون المرافعات

فى الدفع الاول من مذكرتنا السابقة أنما يقوم على سند قويم من القانون .

ثالثا :- الدفع بعدم قبول الدعوى لمخالفتها للشريعة القانونية والقانون:-

أقام الأساتذة المدعون هذه الدعوى يطلبون فيها التفريق بين المدعى عليهما كزوج وزوجة وذلك عن طريق الحسبة بمقولة إنها دفاع عن حق من حقوق الله تعالى وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم .

ودعوى الحسبة كما جاءت فى الفقه الإسلامى عامة وفى الفقه الحنفى خاصة يتعين بداية أن يكون منطلقها الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً وهى فى اصطلاح الفقهاء أمر بمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن منكر إذا ظهر فعله .

ويكون حق الله تعالى فيها غالباً وهى من فروض الكفاية وتصدر عن ولاية شرعية أصلية أو مستمدة أضافها الشارع على كل من أوجبها عليه ولا يطلب فيها الطالب حقاً لنفسه لأنها مشتقة من الاحتساب وهو الأجر والثواب عند الله .

هذه هى أركان دعوى الحسبة كما وردت بالفقه الإسلامى عامة وبالفقه الحنفى خاصة واستنادا إلى أنها حق من حقوق الله تعالى لا يعنى أنها تجور على حقوق العباد لانه لا يتوصل إلى الحق بالباطل .

والله تعالى غنى عن العباد ومن ثم فإن الدفاع عن حقه لا يأتى على حساب ظلم عبد من عباده. ونسبة الردة إلى مسلم هى نهاية الظلم وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من أن يدعو مسلم أخاه بذلك والأحاديث فى ذلك متواتره ومشهورة . وكما ذهب إليه فقهاء الحنفية أن الإسلام الثابت لا

يزول بمجرد الاحتمالات وإن الكفر يتعلق بالضمير ولا يصح شرعاً الاستخفاف بإيمان المسلمين ودينهم وإنه لا يحق اعتبار مسلم مرتداً إلا بقول صريح لا لبس فيه ولا يحتمل تأويلا أو شكًا أو تفسيراً أو بارتكاب عمل لا يمكن الدفاع عنه مثل رمي المصحف عمداً في مكان نجس أو أن يدوسه بالأقدام أو أن يمزق صحائفه أو يبصق عليها عامداً متعمداً (نعوذ بالله تعالى من ذلك جميعه) وهو ما عبر عنه البزّازية (إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر) وفى الفتاوى الصغرى : الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر .

إن استقطاع بعض عبارات من أبحاث أكاديمية جامعية والقول بأنها تحمل كفراً هو أجلى صور الظلم والافتئات على المسلمين وهو مخالف لنصوص الشريعة الإسلامية وروحها معاً . وقد حذر السلف الصالح من السير فى هذا الطريق ومن المسارعة فى تكفير أهل الله وأتباع محمد صلى الله عليه وسلم .

وما أورده الأساتذة المدعون من آراء لبعضهم فى كتابات الدكتور نصر حامد أبو زيد لا تخرج عنْ كونها آراء أشخاص الله أعلم بنياتهم وهم ليسوا بمعصومين والإسلام لا يعرف الكهنوت الذى يعطى صكوك الحرمان من الإيمان كما فى بعض الأديان الأخرى وأئمة الأعلام وفقهاءها العظام كانوا يتحرجون من إلصاق تهمة الكفر بأى مسلم .

إذن دعوى الحسبة إذا كان منطلقها الدفاع عن حق من حقوق الله تعالى فإنها يجب ألا تؤدى إلى ظلم صارخ لواحد من عباده . (ومن هنا ينشأ عدم الجواز الشرعى) .

أما عدم القبول القانونى فإن محكمة النقض قد استقرت أحكامها على أن :- (الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية فلا يمكن لأى جهة قضائية

البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط ... ولا ينبغى للقضاء جهته من أن ينظر إلا فى توافر تلك المظاهر الخارجية الرسمية) طعن نقض أحوال شخصية ١٠٥ لسنة ٥ ق جلسة ٣/١٢/١٩٣٦ - ص/ ١١٨ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية - مرجع سابق .

والأساتذة المدعون أيديهم خالية تماما من الأدلة الرسمية على ما ينسبونه ظلما وعدوانا إلى د/نصر ومن ثم فإنه يستحيل على عدالة المحكمة أن تنظر فى الاعتقاد الدينى للمدعى عليه لأن الاساتذة المدعين لم يقدموا له أدلة أو مظاهر رسمية .

وهكذا فإن عدم قبول الدعوى بحالتها الراهنة يرتكز على عمادين :- الأول من الشريعة الإسلامية الغراء والآخر من القانون .

بناء عليه

ومع حفظ الحق كاملا فى الدفاع الموضوعى وفى كافة الحقوق الأخرى بأنواعها، يلتمس المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة : -

صدور الحكم بقبول الدفوع المقدمة فى المذكرة الأولى جلسة ٢٥/١١/١٩٩٣ وهذه المذكرة والحكم بموجبها .

مع إلزام الأساتذة رافعى الدعوى المصروفات والأتعاب.

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامى

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ لسنة ٩٣

توثيق الجيزة

(٥)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة (١١)

للأحوال الشخصية ...

مذكرة

مقدمة من : الدكتور / نصر حامد أبو زيد

الدكتورة / ابتهال أحمد كمال يونس

.... مدعى عليهما

ضـد

الأستاذ / محمد صميده عبد الصمد وآخرين ...

فى القضية رقم (٥٩١ لسنة ١٩٩٣ ك . شرعى الجيزة ...

مقدمة بجلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

وكيل المدعى عليهما

رشاد سلام

المحامى

بالنقض والمحكمة الإدارية

العليا والدستورية

دمنهور

الطلبات

أولا : ندفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة .

ثانيا : ندفع ببطلان حضور المدعين لجلسات الدعوى منذ بدء تداولها لانتهاء دورهم فيها برفع الدعوى، وحيث لا يعتبرهم القانون خصوما فيها .

ثالثا : ندفع ببطلان إجراءات إدخال الأزهر فى الدعوى لصدور تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها: وكأثر لذلك نطلب الحكم برفض هذا الإدخال مع كافة ما ترتب عليه .

رابعا : ندفع بعدم جواز (سماع) الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية المقطوع بها حسما دون خلاف .. ومن ثم مخالفتها لنص المادتين ٤٧، ٤٩ من الدستور وعدم دستوريتها .

خامسا : ندفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق (المؤسس عليه إقامتها) لقاعدة قانونية تحميه وتنطبق على وقائعها (المدعاة) بفرض ثبوتها.

سادسا : وفى موضوع الدعوى برفضها وإلزام مدعيها بمصروفات ومقابل أتعاب المحاماه فيها .

الدفاع

نتناول الدعوى من نطاقين

قانونى، معرفى

(القســـم الأول)

الدعوى من نطاقها القانونى

مدخل

طبيعة الحق فى الدعوى «أنه ... حق شخصى» يستقل استقلالا تامًا عن الحـق الموضوعى فيها، ذلك لأن الحـق فى الدعوى أسـاســه (المركز الواقعى) المصلحـة المـادية أو الأدبية المنوط بالقاعدة القانونية حمـايتـه إذا كان يستحق (قانونا) هذه الحماية (رمزى سيف - الوسيط، بند/٧١- أيضا: البدراوى - بند/٢٦١ ص ٢٤٢ .. وإلى : الوسيط/المدنى بند/٢٧، ٢٩/ ص ٥٨ - ٦٢) ، لذلك ، فحيث هى - الدعوى - وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى فإنها تفترض لوجودها سبق وجـود حق أو مركز يحميـه القانون بما يستتبع إضافة إلى وجود الحق المطلوب حمايته (قانونا) اقتران المطالبة به قضائيا/ الدعوى - وجود القاعدة القانونية الكافلة حمايته ويتفرع عن ذلك ما يلى :

(أ) إن الحـق فى الدعوى - باعتباره شخصيًا ومستقلا عن الحق

الموضوعى النابع أساسًا من (المصلحة) المطلوب حمايتها - رهن - وجودًا أو عدمًا - بوجود المركز القانونى المسبغ عليه الحماية القانونية - من ناحية - ومن ناحية أخرى - توافر صلة (رابطة) بين هذا المركز ومن يدعى الحق فيه، بحيث إذا انقطعت تلك الصلة انزاحت تلك الرابطة وأصبح المدعى (بالحق فى الدعوى) أجنبيا عن هذا الحق.

(ب) كما إن اشتراط وجود (القاعدة القانونية) كافلة الحماية (للحق الموضوعى) يزُيحُ بطبيعته عن نطاق التقاضى طرح دعاوى يستمد فيها الحق المدعى به حمايته من خارج النطاق التشريعى استدعاء لتاريخ تشريعى (سابق) تجاوزه التشريع المحتكم إليه بإهماله له، أو حتى تحت مقولة إن تلك الحماية مستمدة من نص تشريعى (دستورى) لم يفرغ محتواه بعد فى قواعد قانونية حاكمة .

وحيث بدأنا التناول من النطاق القانونى للدعوى، ومن واقع أن هذا النطاق يحتوى حقين - الحق فى الدعوى والحق فى موضوعها، فسنتناول الحق فى الدعوى كأساس لما أبديناه من دفوع فى هذا الخصوص .

أولا: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة

من المقرر قانونا أن (الدعوى) رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية بواسطة القضاء، وركيزة تلك المصلحة أساس وجودها - استنادها إلى مركز قانونى - حق - يفترض وجوده قبل وجود الدعوى ذاتها، فحيث لا حق لا دعوى . وبما أن الصفة - كشرط فى الدعوى - أن تنسب الدعوى

إيجابا لصاحب الحق فى الدعوى وسلبا لمن يوجد الحق فى مواجهته فركيزتها – الصفة – إثبات المركز القانونى وحدوث الاعتداء عليه (راجع الوسيط فى قانون القضاء المدنى – فتحى والى بند ٣٣ – ٣٥ ص ٧٢) .

وكون الدعوى رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية القضائية، ومن جانب أن تلك المصلحة – محل الحماية – لصيقة بصاحب الحق فى الدعوى إيجابًا وسلبًا لمن يوجد الحق فى الدعوى فى مواجهته، فإن المصلحة تلك يمثلها (علاقة) قائمة بين الحق وصاحبه بحيث إذا ما ثبت انعدام تلك العلاقة ثبت انعدام تلك المصلحة .

ومن جانب آخر، فحيث قنن المشرع تلك العلاقة فيما نصت عليه المادة (٣) من قانون المرافعات مؤسسا ما بناه على قاعدة أصولية مسلم بها فى الفقه والقضاء، مفادها أن المصلحة فى الدعوى ترتكز إلى جانب الحماية القانونية للحق إلى أن تكون مصلحة شخصية ومباشرة، وفى الأصل العام أن تلك هى الصفة فى رفع الدعوى، وهى بذلك شرط قائم بذاته ومستقل عن المصلحة فى رفعها (راجع التعليق على قانون المرافعات – الدناصورى – الطبعة الثانية م/٣ ص/١٢) وحيث إنه بصدور القانون رقم ٤٦٢ /١٩٥٥ بالغاء المحاكم الشرعية واختصاص المحاكم المدنية بما كانت ولاية تلك منصبةً عليه من الدعاوى وما تلا ذلك من تعاقب صدور القوانين المعدلة لقوانين الأحوال الشخصية فتلك الدعاوى تستمد شرعيتها الإجرائية من مصدرين :

أولهما: القانون المحتكم إليه فيها بما ينظمه من إجراءاتها .

ثانيهما: فإن خلا القانون المحتكم إليه من القاعدة الإجرائية الدائر في نطاقها الدعوى أحال إلى القانون (الأصل) - قانون المرافعات - بنص صريح وقاطع بذلك .

وحيث يخلو القانون - الأصل (المرافعات) والفرع (كافة القوانين المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية) من نص يعرف بدعوى (الحسبة) أو يجيز إقامتها (المرجع السابق) ، فلا مصلحة في الدعوى لمن يدعي ارتكازها على مزعومة حق المصلحة فيه خارجة عن حماية القانون لها من ناحية، ومن ناحية أخرى، ففي ظل الادعاء بحماية مصلحة جماعية أو مصلحة عامة تتوافر الصفة في الدعوى لمن يناط به حماية تلك المصلحة قانونا. وفي الدعوى الماثلة فالحماية تلك موكلة بنص القانون للنيابة العمومية وليس للأفراد .

على أنه لا يغير من هذا الأمر خلط تلك الدعاوى (الحسبة) مع بعض صور الدعاوى الشعبية في القانون الروماني وإفراغها جميعها في وعاء واحد تحت مزعم (أهمية) المصلحة المحمية ، إذ المنوط به تقرير تلك الاهمية - في نظام الدولة الحديثة هي الدولة ذاتها ممثلة في قانونها المفروض على الجماعة وليسوا أفراد تلك الجماعة .

وتطبيقًا لهذا المبدأ فقد استقر القضاء المصري على أن المدعي في دعوى (الحسبة) لا يعتبر خصماً للمدعى عليه، ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته ويكون الخصم في تلك الدعوى هي النيابة العامة

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ٢٨/٢/١٩٤٩

المحاماه ٣٠ - ١٧٤ - ١٦٣ ...

أيضا : (أحمد مسلم : بند ٣٠٠ ص ٣٥٥

مشار إليهما بهامش ص ٧٨ - والى - الوسيط/ مدنى .

ومفاد ما تأصل قضائيا فى نطاق تلك الدعوى أن مدعيها لا يتجاوز دوره فيها (الإبلاغ) بواقعتها للسلطة المختصة ، لينتهى هذا الأمر بمجرد الإبلاغ أو إيداع صحيفة الدعوى (راجع ما بنى عليه الحكم الاستئنافى المشار إليه .)

وعلى هذا الأساس يضحى المدعون - بما وراءهم من مصالح نفعّية - على غير اتصال بالحق المانح لهم الولاية فى إقامة الدعوى إذ يبقى هذا الحق لصيقا بالنيابة العمومية باعتبارها الممثل القانونى للجماعة، وباعتبار أنها المنوطة بحماية المصلحة العامة فى نطاق الدعوى العمومية، ويضحى بذلك الدفع الكاشف عن انقطاع الصلة بين رافعى الدعوى والحق الشخصى المانح ولاية اقامتها (انعدام الصفة) قد صادف أساسه من القانون متعينا قبوله .

ثانيا : عن الدفع ببطلان حضور المدعين للجلسات ومباشرتهم للدعوى .

الدعوى الماثلة - هديا مما أوردته صحيفتها، وفى نطاق ما عرفها به

مدعوها – من دعاوى (الحسبة) ، وأساس البناء لتلك الدعاوى ليست الشريعة (الوحى) ، وإنما (رحم) الفقه (الدينى) الذى احتوى ضراوة صدمة الانتقال التى أصابت (الخطاب الدينى) – أكرر، لمن تحتاج إدراكيتهم إلى التكرار للاستيعاب – الخطاب الدينى، هذا الخطاب الذى حُمل عبر نطاقه الصحراوى إلى أمم ذات نظم وحكومات مستقرة ، وما واكب ذلك من تحول عن النمط العربى فى إدارة الكيان المحكوم إلى النمط السياسى القائم على وجود دولة (راجع – دراسات اسلامية – د/ أحمد أبو زيد – المختار من عالم الفكر/١ ص ١٦) إذ كان من نتاج التحول عن النمط العربى للإدارة إلى النمط السياسى المحتوى استشعار وجود (دولة) أن اتسع مفهوم (الخلافة) ليشمل إلى جانب حيزه البسيط القاصر فى رؤيته على معطيات (مجتمع القبيلة) حيزا بلغ اتساعه ما وراء ثلاث حضارات قديمة من (نظم)، فاقترنت السياسة بالدين لتجعل منه أساس الحكم الناحى إلى التوسع فى فرض السيطرة التى لم يكن بيد السلطة منها سوى (ورقة الدين) تلوح بها للعامة فتصمت، حتى حين جز الرؤوس والإحراق فى الميادين العامة، وهو الأمر الذى حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن مجيء الأمويين (٤١هـ) واستحواذهم على السلطة كان هو الأساس لتغير الصورة الحقيقية للدولة بحيث أصبحت (الخلافة) أقرب إلى السياسة منها إلى الدين (عبد الجبار العبيدى – قراءة جديدة فى أسباب سقوط الدولة الأموية – عالم الفكر م/ ١٥ ع/٣ ص/٢٧٠) .

وحتى يستقيم النسق، وتنتظم (مفردات بنائه) : سياسة – دين –

أفرغ الدين على السياسة لتظهر به وكأنها من حاوية الطقس المحرّم الاقتراب منه أو اختراقه، فدارت عجلة (الفقه) تُطَقِّس السياسة، ووجدت تلك العجلة وقودها الباعث على استمرار حركتها فى كثيرٍ ممن باعوا دينهم على منبسط (الموائد)، أولئك الذين كرسوا حياتهم (لوضع) الأحاديث المنسوبة افتراء إلى النبى استخداما لاسمه الكريم فى نشر الأكاذيب وتدعيم السلطة (راجع – د / حسين أحمد أمين – الاجتهاد فى الإسلام حق هو أم واجب – المواجهة ص ١١١) .

وتلقف (الفقه الدينى) ما على منبسط أرضه من أحاديث كاذبة، ورؤى قاصرة فى فهم النصوص الموحى بها – ربما رؤى (تلفيقية – نفعية) تزيح عن النصوص دلالتها الحقة لتلحق بها دلالات يأباها النص و (يرتعد) حين اقترابها منه .

ومن أرض هذا الواقع – المتعمد حجب صورته الكئيبة عن الذاكرة الجمعية – صاغ الفكر نظرية الخلافة، وبرغم من أن تلك النظرية – من واقع مصدرها – بشرية الأصل، مقطوعة الصلة عن (الوحى) و (الإيحاء) فقد قرنها أصحابها بـ (الإسلامية) ليتم طرحها ساحة المجتمع المسلم – الذى جاءه الدين ليكون خير أمة، فأحاله (الفقه النفعى) بالدين إلى أذل الأمم .

وتتكشف المصداقية فيما أوردناه سلفاً من خلال التعريف الذى صاغه ابن خلدون فى مقدمته لما (يسمى) بالخلافة الإسلامية إذ قال بأنها : حمل الكافة على أنها مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم (الأخروية) والدنيوية الراجعة إليها، إذ (أحوال الدنيا) ترجع كله عند الشارع إلى

اعتبارها لمصالح (الآخرة)، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع (الله) فى حراسة الدين و .. (سياسة الدنيا به) ابن خلدون – المقدمة – ص/ ١٥٨– وراجع : د/ سليمان الطماوى – نظام الحكم والإدارة فى الإسلام – دار الفكر العربى ص/٤٥٣ – .

فإذا كان (الرحم) المستولد منه نظرية الخلافة (السياسة الدينية) المقترنة ميلادا باستتباب الحكم لبنى أميه هو (الفقه) فإن (رحما) آخر قد جرى تصنيعه فى قلب النظرية صيغت فى غياهبه الأسس الكفيلة بإطباق الخناق على مظاهر الحياة كافة تحت ستار من المقولة الكاذبة : إن الله يريد، وحقيقتها إن الخليفة (الحاكم) هو الذى يريد، ما يهمنا هنا – تلك الأسس – هو النظام القضائى المتصل به أساس الدعوى المساماة بدعوى (الحسبة) إذ تلك مجالنا، تاركين الساحة بما تغص به من (سبى)، (قتل) وأسوار قصور يحتجب وراءها (القيان) و (والغلمان) – وأمسيات تدبير الفتن ووضع الخطط لاستئصال الرؤوس التى (أينعت) وحان قطافها – تاركين كل ذلك لمن بقى فى رأسه جزء يعمل من عقله إن أراد إصلاح ما دمرته سنين التغييب فى رأسه .

فالنظام القضائى فى منظومة فقه الخلافة – السياسية الدينية – يقع فى الزاوية المسماة باسم «المناصب الدينية» التى ضمت فى أحد أركانها وظيفة (المحتسب) الموكل إليه النظر فى الأسواق، والمحافظة على الآداب، والإشراف على الموازين والمكاييل، وعلى استيفاء الديون (راجع : د/ عبد المجيد الحفناوى – تاريخ القانون المصرى ص/ ٣٢٣) .

والناظر فى اختصاصات (المحتسب) النابع منها دعوى (الحسبة) يرى أن تلك الاختصاصات (جميعها) قد أصبحت موكولة (للدولة) لا فى شخص المحتسب ولا فى النطاق المخول لأعوانه من (العسس) وإنما للأجهزة المختصة فى نظام الدولة الحديثة .

فإذا ما أردنا استخلاصاً (موجزاً) لما احتوته تلك الإجمالية توقفنا عند نقاط ثلاث :

أولاهما: أن طبيعة دعوى (الحسبة) طبيعة (بشرية) لارتكاز مصدرها على أساس فكرى / فقهى لا اتصال بينه وبين الأساس الدينى (الموحى به) إلا من خلال تلفيقية نفعية اقتضتها ظروف الحكم فى ظل نظام الخلافة – (الدينى) .

ثانيتهما: أن تلك الدعوى (الحسبة) متصلة بنظام حكم – خلافة – منظومته قائمة على أساس أن الخليفة نائب عن صاحب الشرع – (الله) – ومن هذه النيابة يستمد ولايته (العامة) على جميع رعايا الدولة فى أمور دينهم ودنياهم (مقدمة ابن خلدون – مشار إليه) . وبتجاوز نظام الدولة الحديثة لهذا الإطار (البدائى) الحاكمى المتسلط على الناس باسم الدين أصبحت تلك الدعوى تاريخاً يضمه ذات القبر الذى احتوى رفات (دولة الخلافة) .

ثالثتهما: أنه بظهور الدولة الحديثة – الفارض نظامها فصل سلطاتها، والمستمد فيه الولاية على الناس من قانونها الأساسى – دستورها – لم يعد (الحاكم) ظلا لله على الأرض، بل لم يعد صاحب النيابة عن

الجماعة، إذ أصبحت تلك النيابة - بنص القانون - مسندة للنيابة العمومية فى الدولة .

وحيث تأسس (الحق) المدعى به فى الدعوى (الماثلة) على مقولة إنه حق لله (!)، كما تأسست هذه المقوله أيضا على مقولة إن الإخلال به موقع ضرراً (بالجماعة) فإن تلك الدعوى لا تتصل برافعيها من ناحية - على أساسها كان الدفع بانعدام صفتهم - ومن ناحية أخرى يتصل الحق (المزعوم) فيها بمن أناط به القانون حماية المصلحة المبتغى حمايتها وهى النيابة العمومية. وللتوفيق بين (المتعارضتين) - انعدام صفة المدعى، واختصاص النيابة العمومية بالمصلحة فيما يتعلق بحماية الحق العام - وفق (القضاء) بين موقعى المدعى فى الدعوى (المسماة) بالحسبة والنيابة العمومية إذ اعتبر إقامة مثل هذه الدعاوى مجرد إبلاغ لصاحب الحق فى مباشرة الدعوى، وهو إبلاغ لا يرتب خصومة بين المدعى والمدعى عليه ، إذ تبقى تلك الخصومة على اتصالها الطبيعى بصاحب الحق فيها وهى النيابة العمومية .

وتأصيلا لهذا النظر فيما أتيح للقضاء نظره من تلك الدعاوى كان قضاؤه :

أ - بأن النيابة العامة هى المنوطة (الآن) بطلب الحماية القضائية للمصلحة فى دعوى الحسبة .

ب - وبأن دور المدعى فى تلك الدعوى ينتهى برفعها .

ج - وأنه - المدعى - لا يعتبر خصما للمدعى عليه .

د – ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته .

هـ – وأن المحكمة لا تتقيد فى حكمها بطلباته .

(راجع استئناف إسكندرية ٢٨/٢/١٩٤٩ مشار إليه، نقض مدنى ٣١/١٢/١٩٧٥ مجموعة النقض/٢٦– ١٧٨٦– ٣٣١– وانظر هامش ص ٧٨– والى – الوسيط/مدنى)

فعلى هذا الأساس يضحى باطلا حضور المدعين للدعوى منذ أولى جلسات انعقادها، وأثراً لذلك فكافة ما ترتب على الحضور من دفاع ودفوع وطلبات ضمّنوها محاضر الجلسات، أو أبديت شفاهة أو مكتوبة فهو باطل بطلانا نطاقه النظام العام لتعلقه بما يتصل بالنظام القضائى الفارض هيمنته على الدعوى .

ثالثا : عن الدفع ببطلان الإجراءات المتعلقة بإدخال (الأزهر) وبطلان هذا الإدخال .

تنص المادة (١١٧ مرافعات) على أنه «للخصم أن يُدْخِل فى الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها، ويكون ذلك بالإجراءات المعتادة ...إلخ .

والقاعدة العامة وفقا لنص تلك المادة أنه لا يجوز لأحد أطراف الخصومة أن يدخل فيها إلا من كان يمكن اختصامه عند بدئها، أو .. فى الحالة الخاصة المنصوص عليها فى المادة (٢٦ من قانون الإثبات) التى أجازت اختصام الغير لتقديم ورقة تحت يده مع مراعاة ما لتلك الحالة من

طبيعة مختلفة عن الأصل العام للمادة ١١٧ مرافعات . (راجع : والى - الوسيط/ مدنى بند/ ٢٠٩ ص ٣٨٢) .

وبما أن اختصام الغير في الدعوى هو في طبيعته تكليف شخص خارج عن الخصومة بالدخول فيها فإن مشروعية هذا التكليف رهن بصدوره ممن يملك الحق فيه، فإن صدر ممن لا حق له فلا سند له من القانون ومن ثم فهو باطل (راجع : الدناصورى - التعليق على قانون المرافعات - المادة (١١٧ - ص ٣٢٢) .

وحيث تصدر نص المادة المشار إليها (١١٧/م) ما عبر عنه المشرع بكلمة (للخصم) القاطعة الدلالة على أن (الحق) في اختصام الغير أو إدخاله نطاق الدعوى لا يكون إلا لأحد أطراف الخصومة أو لمن ترى المحكمة إدخاله دون طلب (والى/ المرجع الاسبق ..)

ومن جانب أن الغرض إدخال خصم ثالث فى الدعوى مبتغاه ما حصره الفقه فى تأصيله لحق صاحب الإدخال قبالة المُدْخَل فيما يلى :

(أ) الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الاصلية ...

(ب) وإما .. ليصير الحكم في الدعوى الأصلية حجة عليه ...

(جـ) أو .. الزامه بتقديم ما تحت يده من أوراق منتجة فى الدعوى الأصلية ...

فإن هذا المبتغى (التشريعى) وراءه أنه يشترط لاختصام هذا (الغير) أن تتوافر فى حقه الشروط العامة لقبول الدعوى .. إضافة إلى اشتراط أن يكون جائزا اختصامه عند رفعها (الدناصورى - مشار إليه) .

وحيث تقطع أوراق الدعوى الماثلة – قطع يقين – بالحقائق التالية :

الحقيقة الأولى : وبيانها مفصح عنه (قضاء) ومستقر فى عرف الفقه القانونى ووجدانه – تلك الحقيقة أن المدعين فى الدعوى (المسماة) بدعوى الحسبة ليسوا خصوما للمدعى عليه فيها .

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ٢٨/٢/١٩٤٩ مشار إليه)

الحقيقة الثانية : وأساسها نفس أساس الحقيقة الأولى، ومؤداها : أن رافع دعوى الحسبة ينتهى دوره برفع الدعوى وتبعا لذلك فليست له حقوق الخصم أو واجباته .

(الحكم السابق الاشارة اليه) .

الحقيقة الثالثة : وأساسها ما نص عليه القانون كشروط للشرعية فى الختصام (الغير) باشتراطه توافر الشروط العامة لقبول الدعوى فى حقه– إضافة إلى شرط جواز اختصامه عند رفع الدعوى، ومؤدى هذا الشرط وجود (ارتباط) بين القضية المروضة وبين (الغير) المُدْخَل، وأن تكون طبيعة هذا الارتباط كاشفة عن أن حقيقة الادخال أساسها أن يكون الغير (المدخل) فى مركز قانونى كان يتيح له أن يكون مدعيا أو مدعى عليه فى الخصومة ذاتها منذ بدئها (والى– الوسيط ص/ ٣٨٢ مشار إليه – أيضا الدناصورى ص ٣٢٢ مشار إليه)

ووراء الحقائق الثلاث يبرز الأساس القانونى للدفع المبدى ببطلان (إجراءات)، (إدخال) ، (الأزهر) استنادا على ما يلى :

(أ) أن طلب هذا الإدخال قد صدر ممن لا حق له فيه بانحصار نطاق الخصومة في الدعوى على النيابة العمومية (كمدع) في مواجهة المدعى عليه كخصم لها .

(ب) وأنه بتقرير انتهاء دور المدعين في دعوى الحسبة برفعها يضحى باطلا مباشرتهم لتلك الدعوى ومن ثم (بطلان حضورهم) بجلساتها، وكأثر لذلك بطلان كافة دفوعهم ودفاعهم وطلباتهم شفاهة كانت أو مكتوبة ومنها طلب الإدخال المدفوع ببطلانه .

(جـ) ويضحى أثراً لذلك باطلا حضور الأزهر في شخص ممثله الحاضر عنه بجلسة ٤/١١/١٩٩٣ إذ انبنى هذا الحضور على إجراءات باطلة .

(د) كما أنه بإنزال القاعدة العامة لما نصت عليه المادة (١١٧ مرافعات) والتي مؤداها : إن إدخال الغير أو اختصامه رهن بوجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وبين هذا الغير (والى/ الوسيط ص ٣٨٢. مشار إليه) ، على المركز القانوني النابع من دور الأزهر المحدد نطاقه في قانونه،لا يعطي هذا الارتباط بين الأزهر والقضية المعروضة إذ لا شأن للأزهر - بنص قانونه - بدعوى تطلب التفريق بين زوج وزوجة على ادعاء بأن مدعيها قد (استخلصوا) من قراءة (فكره) ردته وأن لديهم من (إفتاهم) بأن وراء هذا الفكر ارتداداً عن الدين يبيح له طلب التفريق، اللهم إلا إذا كان وراء هذا الإدخال ما يحتويه (القصد السيىء) الهادف إلى الزج بالمؤسسة الدينية/ الأزهر في مواجهة مع النظام العام للدولة تقويضا لأسس البناء

فى (المتواجهتين) .. نارا يصطلى بها (الوطن) وتنهار فى سعيرها دعائمه. وموطن (سوء) القصد أن المدعين فى تلك الدعوى على علم بانقطاع الصلة بين الأزهر ودعواهم، أيضاً، فهم على علم بركيزة هذا الانقطاع من القانون.. ورغم ذلك .. استباحوا المغالطة القانونية فى سبيل الهدف المبتغى (أصلا) من إقامتهم لتلك الدعوى .

رابعا : عن الدفع بعدم جواز سماع الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية

إحالة إلى القسم الثانى من الدفاع – الدعوى من نطاقها المعرفى .

خامسا: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق المؤسس عليه إقامتها لقاعدة قانونية تحتويه وتسبغ حمايتها عليه. تداخلية :-

كشف المدعون عن طبيعة (الحق) القائمة عليه مزاعمهم فى الدعوى المطروحة بتضمينهم صحيفتها ما نصه : فهى دعوى تدافع عن حق من حقوق (الله) تعالى، وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم . (البند سادسا – صحيفة الدعوى ص ٩) .

ودعوى – (كتلك !) تعج بعويل الثكالى الذى غايته استدرار عطف (العامة) – المغيبين بالخطاب الدينى (النفعى) المنسوب للإسلام زورا، الضائعين فى رحاب (فتاوى) فقهاء السلطة الجاثمين على صدر التاريخ منذ ساعات الفصل فى الصراع بين علىّ ومعاوية... دعوى كتلك، ينادى

،صحابها بأن (الناس) قد ارتدوا وكفروا وفارقوا جماعة المسلمين دون سند يبيح لهم اقتراف هذا (الإثم) إلا .. بعض فتاوى أبناء الصلاح (المعاصرين) من أحفاد قتلة أبى حنيفة والسهروردى والحلاج وحارقى كتب ابن رشد ، مى فى حاجة منذ الوهلة الأولى لإطلالتها (المقيتة) على أرض الواقع (المسلم المعاصر) إلى الدفع بها ثانية إلى مختبئها (الجدث) الذى سيقت إليه فى أكفان منبتها الكئيب تحت ضغوط البدايات الأولى للاستنارة فى الخطاب الدينى - تلك البدايات المتكالب عليها (الآن) تمزيقا لأوصالها بإضافتها (لدائرة المكاره) فى وجدان المسلم-الكفر والارتداد -، فإن لم تفلح تلك الإضافة فى (الزجر)، فهناك (إضافة) أخرى وراءها (القتلة) - ممن أوقفت آليات تفكيرهم فانتقلوا إلى ساحة التغييب الكامل حيث تتراءى (صكوك الغفران) الممنوحة لهم (أبسطة) يعبرون بها إلى النعيم الأبدى - ينتظرون الإشارة ! .

وبالتنقيب عن الجذور استطلاعا لركيزتى الإضافيتين - ما حاويتها المكاره، وما وراءها القتلة - تطل نفعيتان،

أولاهما :- محلية الجذور، عربية الهوية ، معينها ما يصب فيه (النفط!) عائده حيث لا بقاء (لشيوخ) آباره و (ملوك) أرصدته إلا من خلال (حاكمية) تدعى بأن الله هو (شارعها) لتتمكن من الرقاب استنادا إلى التأويلية (الفاسدة) للنص الكريم : إن الحكم إلا لله، يساندها فقهاء الدينار والدولار وصكوك المضاربة وشركات الأموال، أولئك الذين يرفلون فى النعيم - يسكنون القصور ويركبون (الأشباح !) ويعالجون فى بلاد (الكفرة !) ..

وثانيتهما : عالمية الجذور (غربية) المنبت، يغذيها (موروث) لا يرى فى الإسلام سوى (السيف والزنار والجزية) بما يفرضه تخيل هذا الشبح المخيف من استعداء وعدة ليس منهما فى مفهوم المعاصرة حربا صليبية جديدة – وإنما الذى منهما هو إعادة إعداد (المطبخ) الدولى – المالك أصحابه فعالية القرار– ليعمل بآليات حديثة يتحكم فيها (ريموت) الإزاحة و(ريموت) الانهيار «الذاتى» أللذين (كبسلا) لنا الفكر السلفى فى تنظير جديد تناولناه طواعية لننتقل إلى نطاق مسيرة الوراء متوقفين على نقطة (ثبات) آخذة الغوص فى هاوية المتروك دخولا فى نطاق الحتمية – التى لم يعد هناك من يجهلها (سوانا !) – من يتوقف يموت !

وأساس المواجهة لما تضمنته تلك الدعوى من أسس (بناءيها : الفكرى والقانونى) قائم على ركيزتين، أولاهما (معرفية) الإطار نحيل فى تناولها إلى القسم الثانى من هذا الدفاع لتتناول فيما يلى الدفع المطروح من خلال ما يصله بالدعوى من ناحية، وبالقانون من ناحية أخرى .

حماية القانون للمركز الواقعى - الحق الموضوعى - رهن بوجود قاعدة قانونية تحميه .

ما دامت الدعوى وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى، فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون (والى، الوسيط/مدنى بند ٣٢ ص ٦٩) هو المسمى بالحق الموضوعى فى الدعوى ، وهو حق لا تحميه الدعوى لطبيعته المجردة ، وإنما حمايتها له مستمدة من وجود قاعدة قانونية

تحمى مصلحة من يدعى الاعتداء على حقه، فإن لم يكن هناك وجود لمثل هذه القاعدة القانونية فلا ينشأ الحق فى الدعوى (المرجع السابق ص٧٠ مشار إليه).

أيضا فإن حماية هذا الحق عن طريق الدعوى رهن بثبوت وقائع معينة تنطبق عليها القاعدة القانونية المجردة . وذلك يعنى وجود رابطتين ترتبط بهما الدعوى بالحق المطالب عن طريقها بحمايته، إحداهما تتصل بالقاعدة القانونية الحامية للمصلحة المدعاه، وثانيتهما تتصل بالوقائع المستمد منها ما يوجب تحريك القاعدة القانونية الحامية .

فإذا ما تنازعت الرابطتان نطاق الأسبقية في دعوى كان السبق لما يتصل بالقاعدة القانونية الحامية، ذلك على أساس أن المسألة القانونية المجردة تعرض قبل المسألة الواقعية، لأنه إذا لم توجد القاعدة المدعاه فلا معنى لإثبات الوقائع التى تنطبق عليها هذه القاعدة (المرجع السابق ص٧١).

ويتخلف الحق فى الدعوى بما يتعلق بشروط نشأته أو انقضائه، فإذا كان من شروط النشأه أنه إذا تخلف الحق الموضوعى المطلوب حمايته بسبب عدم وجود قاعدة قانونية تحمى مصلحة من النوع الذى يتمسك المدعى بحمايته، أو .. إذا كان ظاهر الدعوى مفصحا بعدم وجود اعتداء على الحق الموضوعى، كما لو رفعت دائنية قبل حلول أجل الدين (المرجع السابق ص٥٤٥) فإن إعلان الرغبة إلى المحكمة بعدم قبولها مؤد إلى امتناعها عن النظر فيه إذ يكفى ان يكشف ظاهر الدعوى عن تخلف الحق فيها لتحكم المحكمة بعدم قبولها .

وبتفحص الدعوى - موضوع هذا الدفاع - تلمسا لرابطتى حماية الحق المطالب عن طريق تلك الدعوى بحمايته مساكا (بالحق الموضوعى) من ناحية و (بالقاعدة الحامية) من ناحية أخرى ، تفاجئنا تلك الدعوى بافصاح تقطع فيه بأن نطاق الحق الموضوعى فيها (معدوم) ، وهى بذلك قاطعة علينا طريق استطلاع القاعدة الحامية ، إذ لا يعرف (القانون) .. أيضا ولا (الدين) قواعد حامية للحقوق المسماه (بحقوق الله) إلا فيما جاء به (الفقه) الذى لم يقل أحد بأنه كان (وحيا) أو قول (نبى) بما لا يباعد بيننا وبين نقده، بل .. وحتى (رفضه)، لذلك سنتناول هذا الحق من جانبيه، الدينى ثم القانونى .

إشكالية طبيعة الحق فى النطاق الدينى

معياران لفضها

(أ) معيار طبيعة الوحدة الإدراكية .

الإدراك أداة اتصال الكائن الحى بما حوله، وفى الإنسان لا يقتصر الإدراك على اتصال الفرد بما حوله فقط، وإنما يمتد ليصبح وسيلته للاتصال بمكنونه الداخلى/ عالم ذاته - فينفرد بذلك عن باقى الأحياء بقناة إدراكية داخلية يرتكز فيها الإدراك على وحدات إدراكية متصوره/ مصنعة عقليا - ومؤدى ذلك أن الإنسان - ربما، يكون الكائن الوحيد القادر على إدراك ما حوله، والمستطيع إدراك ما بداخله .

على أن إدراك الإنسان للوسط/ المحيط الخارجى - يغاير فى طبيعته إدراكه للمحتوى الذاتى من ناحيتين :

اولاهما: إن وحدات الإدراكية الوسطية/ الإطار الخارجي - يمثلها واقع كائن، لذلك فهي وحدات إدراكية حقيقية لا محل لافتراضها أو تصورها، عكس الحال في الإدراكية الذاتية المرتكزة على وحدات إدراكية تصورية قد تصدق إن صادفت لها نظيرا واقعيا وقد لا تصدق إن انعدم من الواقع هذا النظير .

ثانيتهما: وبما أن (مسار) الإدراكية يبدأ من نقطة الإثارة في الوحدة الْمُدْرَكَة لينتهي عند موطن إدراكها في الدماغ البشري (راجع : د/ جمعة سيد يوسف - سيكولوجية اللغة - عالم المعرفة (١٤٥) ص ١٦٧) مارا بقناة إدراكية يحدد طبيعتها واتجاهها كنه المدرك ذاته، فإن الإدراكية في نطاق الْمُدْرَك الكائن إدراكية (حسية) تجري عبر قنوات الحس المعروفة ،كأن يدرك المرء ما يراه أو يسمعه أو يحسه .. الخ، ووراء ذلك أن مسار الإدراكية لمثل تلك المدركات خارجي، وذلك عكس ما عليه الحال في نطاق إدراك المتصور، إذ تقع الوحدة المدركة في نطاق (تصور) داخل المحتوى الذاتي بما يستلزم لإدراكها قناة داخلية ذات طبيعة (نفسية) .

على أن أهم ما تعطيه طبيعة المقابلة بين الإدراكيتين أن طبيعة الوحدة الإدراكية المحسوسة مفصح عنه بكيان قابل للتمحيص والاستقراء قطعا للخلاف حوله، بينما طبيعة الوحدة الإدراكية (المتخيلة) عارية عما يمكن به نقل الإدراكية (بما هي عليه) من شخص لآخر - ذلك، لاختلاف آليات التصور من إنسان لإنسان، من ناحية ، ومن ناحية أخرى - على أساس من أن تلك التصورية (مفترضة) وليس لها على أرض الواقع نظير يمكن (حين الخلاف) المطابقة عليه .

وبما أن (حق الله) بطبيعته متصور «غيبى» عقائدى يرتكز على إدراكية نفسية يختلف حالها من شخص لآخر اتصالا بإيمانه بمعتقده من ناحية، واتصالا بقدراته (العقلية) من ناحية أخرى، فقد تركت عقائد السماء (كلها) هذا الحق لله – لتحدد (العقيدة) نطاقه، ويتكفل صاحبه – جل جلاله – بحساب من يتعدى حدوده.. قال خالد بن الوليد للنبى : وكم من مصلٍّ يقول بلسانه ما ليس فى قلبه، فأجابه النبى : إنى لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم . (رواه البخارى – ابن كثير – البداية والنهاية – دار الغد العربى – م/٣ ع ٢٣ ص ١٣٦) .

على أنه لا يغير من هذا القول مقولة (الفقه) بأن (الحدود) قد اقترنت فى التاريخ الإسلامى بعقوبات (دنيوية) بينما الحق فيها (لله)، إذ لا تعرف شريعة الاسلام (حدا) لا يتصل فيه الحق بالناس سوى المزعومة (المفتراه) بحديث آحاد كذّب الباحثون رواته من ناحية، وأثبتوا تعارضه القاطع مع كتاب الله من ناحية أخرى– (حد الردة)– (راجع : د/ صبحى منصور – حد الردة ص ٥. ٦. ٢٠. ٢٢ .. أيضا، د/ محمد الشافعى، لا وجود لحد الردة فى الإسلام – دراسة – الاحرار ١٥/١١/١٩٩٣ ص/١١ ، محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة – دار الشروق ط١٣ص٢٨١) .

فإذا أضيف إلى ذلك أن (الله) – فى صحيح الشريعة – وهو صاحب الحق فى الحد – بالمنظور الفقهى – قد رفع عقوبة الحد عن التائب شرعا وقدرا، فالتوبة تسقط الحد، وليس فى شرع الله ولا فى قدره عقوبة (ثابتة) البته لما روى فى الصحيحين من حديث أنس قال : كنت عند النبى صلى الله

عليه وسلم، فجاء رجل قال : يا رسول الله، إنى أصبت حداً فأقمه على - قال : ولم يسأله عنه فحضرت الصلاة فصلى مع النبى، فلما قضى النبى الصلاة قام إليه الرجل فقال : يا رسول الله إنى أصبت حدا فأقم ما فى كتاب الله، قال : أليس قد صليت معنا ؟ قال نعم . قال : فإن الله عز وجل قد غفر ذنبك، ولم يقم عليه الحد الذى اعترف به (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة ص ٣٠٠ مشار إليه).

كما أنه من الثابت أنه إذا توافرت ضرورة تمنع من إقامة الحد، امتنعت إقامته، وقد فعل الرسول ذلك حين نهى عن قطع يد السارقين فى الغزوات حتى لا يلتحقوا بالمشركين فمنع بذلك أمير الجند من إقامة الحدود (محمد أبو زهرة - أصول الفقه - دار الفكر العربى ص ٢٧٠) وليس معقولا، ولا فى نطاق التصور أن يكون (الحق) فى الحد (لله) وأن تكون عقوبة هذا الحد موصولة بحق الله فيه ثم لا ينفذها النبى ويأمر بمنعها. الذى فى نطاق التصور - هديا من تطبيق النبى للقاعدة أن الحق المتصل بالله فى الحد - باعتبار جريمة الحد سلوكا قد نهى الشرع عنه - مرجعه لله صاحبه يسقطه بالتوبة أو يغفره، أما حق الناس فهو من حق الناس تنظمه وتحميه قواعد التشريع الحاكمة لسلوكهم - حتى حين كان الرسول هو المطبق لقواعد حماية السلوك فى جماعته (المسلمة) كان له الخيار أن يأمر بتطبيق القاعدة أو بعدم تطبيقها، بما يقطع بأن هذا التطبيق كان منصبا على علاقات يتصل فيها (الحق بالناس) وليس (بالله) الذى لا يملك الرسول الأمر بعدم تطبيق ما يتصل بحقوقه .

وخلاصة تلك المعيارية – الوحدة الإدراكية – أن ما يتصل فيه (الحق) بوحدة إدراكية طبيعتها، معطيات تخيلها / تصورها، وقناتها الإدراكية، موصول التصور بمعناه في العقل، لا يمكن إدراجه في نطاق ما يحكمه التشريع /الدين – قواعد وجزاء ، بعكس ما موصول إدراكيته علاقة صاحب الإدراكية بموجود، إذ يندرج تحت العلاقة تلك ما يتحكم في السلوك الفارض تدخل القاعدة القانونية الحامية إن اخترق هذا السلوك نطاقها .

(ب) معيار اتجاه العلاقة في الحق

الشريعة من نطاق الفقه أحكام، والأحكام بمنظور هذا الفقه هي : القواعد التي تنظم بها العلاقة بين المرء وخالقه، أو بين المرء ونظيره (محمود شلتوت – الإسلام عقيده وشريعة ص ٤٨١)، ووراء ذلك أن العلاقة تلك هي غاية الحكم الشرعي (في نطاق الشريعة :– الأحكام الشرعية ثمرة لعلم الفقه والأصول حيث ينظر علم الاصول إلى مصادر تلك الاحكام ومناهج التعرف عليها، بينما يتناولها علم الفقه من حيث استنباطها – راجع : محمد أبو زهرة – أصول الفقه ص ٢٣)، ومن واقع أن العلاقة تلك (محكومة) فوراءها يقف (حق) ومن خلالها يشخص (عمل) يجسدها ويخضعها لما هي محكومة به من قواعد .

ولأن الأعمال هي (الأوعية) لتلك العلاقة، فضلا عن أنها مظهرها القابل للإمساك به، فعن طريقها يمكن التعرف على (مسار) الحق من خلال قناة العلاقة المحركة له، فتضحى (طبيعة) العمل كاشفة عن العلاقة –

موضوع الحكم الشرعي - من ناحية، وعن اتجاه مسار الحق خلال تلك العلاقة من ناحية أخرى .

غير أن الفقه - الإسلامي - في عنايته بتلك الأعمال لم يعط طبيعتها ما تستحقه من أهمية، إذ كل الأعمال في نطاق ما يعني به محكومة بالشرع/الدين - بينما أخرج العلاقة القائم عليها مدار العمل من نطاق بحثه فاختلطت في منظوره أعمال «العقائد» بـ «أعمال المعاملات» ذلك رغم تقريره بأن حاوية الحق تضم إلى جانب (حق الله) حقا (للناس) . راجع : محمود شلتوت - الإسلام شريعة وعقيدة - ص ٢٨٨ وقارن - أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٥ مشار إليه . فباعد ذلك بين هذا الفقه وبين إدراك كنه العلاقة الدائر في نطاقها الحق والكاشفة عن اتجاه مساره .

وتظهر أهمية الكشف عن تلك العلاقة فيما تعطيه طبيعتها من تغاير طبيعة أعمال (العبادة) الدائرة في نطاق الحق الشرعي - الذي هو لله - عن أعمال (التعامل) الدائرة في نطاق الوجود الإنساني المتجه فيها الحق إلى الناس من جانبين :

أولهما: أن طبيعة العمل (العبادي) كاشفة عن علاقة مستورة (الكنه) ينفصل فيها الجوهر عن المظهر بحيث لا يؤدي السلوك المفرغ فيه العمل إلى تلازمية بين الجوهر والمظهر، فقد تؤدي الصلاة فيكشف (سلوك) أدائها (العمل العبادي) عن المظهر بينما تظل حقيقة الجوهر مستورة، إذ لا يكشف أداء الصلاة بذاته عن حقيقة (إيمان) المصلي بها .

ووراء ذلك أن العلاقة - وهي النطاق الكاشف عن مسار الحق - غير مفصح عن (حقيقتها) بالسلوك (الكاشف) فيما فيه الحق لله من أعمال

العبادة بما لا يمكن معه إمساك هذا الحق وضبطه لتشريع القاعدة الحامية له .

وثانيهما: أن قواعد التشريع (إسلاميا كان أو غير إسلامى) ما وضعت إلا لتنظيم السلوك الانسانى القائم فيه الحق على علاقة ظاهرة يمكن إيقاع القاعدة الحامية للحق عليها، وليس معنى أن الدين إذ يأمر بإفراغ السلوك (كله) فى نطاق من مكارمه الأخلاقية المثالية أنه يبتغى بذلك ضبط هذا السلوك بقواعد مستمدة منه، ذلك لأن مرجوع هذا الأمر الدينى ليس إلا التعريف بالإطار (العلائقى) فى غايته المثلى .

وحيث تقع (الردة) - الاعتقاد وليس الحد - فى النطاق «العقائدى» متصلة بحق هو (لله) فإنها من واقع نطاقها، ومن واقع طبيعة الحق المتصلة به تدور فى إطار ما حجبه صاحب الحق فيها عن التناول مختصا به (ذاته) قاطعا على من يريد اقتحام الدائرة (الممنوعة) طريقه حتى ولو كان (نبيه) الكريم : أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة ... ص ٢٨١ مشار إليه) .

فإذا ما أنزلت القاعدة - حيث لا يوجد نص لا توجد دعوى - على النطاق المطروح من خلاله الدعوى الماثلة انزاحت تلك الدعوى إلى حيز عدم الالتفات إليها باعتبارها حاوية (معدوم) ليس فى القانون ما يبيح تناوله، إذ يخلو - القانون - على نطاقيه (العام) وما يتصل (بمسائل الأحوال الشخصية) من نص فارض حمايته - قانونًا أو شرعًا - على ما يسمى

بحقـوق (الله) المتـصل بها الحق المطالب بحمايـته فى مطروحة الدعـوى الكاذبة ! .

تداركية ..

فى نطاق المقارنة بين (الأحكام الشرعية) فى الفقه (الدينى) وبين (علم) القانون .. إحالة إلى الجزء الثانى من هذا الدفاع .

سادسا: فى موضوع الدعوى ..... برفضها .

إذا كان من شرائط وجود الدعوى : ثبوت وقائع معينة تنطبق عليها القاعدة الحامية فإن ثبوت الوقائع فى حد ذاته ليس باعثا على تحريك قاعدة الحماية المطالب بتطبيقها ، وإنما يستلزم هذا التحريك أن يواكب (ثبوت) الوقائع تلك ما يضمنها اعتداء على الحق المطالب بحمايته .

وعلى هذا الأساس سنتناول الدعوى المطروحة بادئين استعراض وقائعها (الكاذبة) حصرا لها فى (عموميات) خُطَّ على أساسها نسقها العام، وذلك من واقع محتوى الصحيفة وبذات ترتيب الوقائع فى منهج العرض المدعى ؛ فالدعوى – تسع صفحات – قائمة على ادعاء بثبوت (أربع وقائع) فى حق المدعى عليه الأول أفاضت فى تفصيلها (البنود) الأربعة الأول لتكون أساس القاعدة فيما تم بناء البند الخامس عليه ليعقب ذلك بيان هوية الدعوى وما ترمى إليه .

وما دمنا قد بدأنا بالحديث عن (الوقائع) موضحين أن عين القاعدة القانونية الحامية للحق لا تنظر إلى تلك الوقائع من زاوية (الكون / الثبوت)

بقدر ما تنظر إليها من زاوية الاعتداء على حق ، لذلك سنتناول الوقائع الأربع الموصل عليها فى الدعوى والحاوية لبناء نسقها العام من جانب ثبوتها من ناحية، ومن جانب ما يصلها بالحق المدعى بالاعتداء عليه والمطالب بحمايته من ناحية أخرى .

دلائل الفساد فيما تأسس عليه البند «أولا» بصحيفة الدعوى

تناول البند الأول من صحيفة الدعوى مؤلفا للمدعى عليه عنوانه «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» فعرف بالكتاب فى (سطر ونصف) لينتقل من هذا التعريف (المخل) إلى كتاب آخر يعارض فيه (مؤلفه) صاحب الكتاب - المطعون فى دينه - المدعى عليه .. وبالرغم من أن استطلاع البدايات كاف بطبيعته - دون حاجة لإضافة إليه - لمقت تلك الدعوى وكراهيتها ، فإنه بالإضافة لذلك يكشف عن وجه الزور فيها إفصاحا عن الغرض المبيت من ورائها . فالبدايات تلك، قاطعة الدلالة على أن المطروحة ليست (دعوى) وانما هى (قميص) أُلبِسَ لباس التقاضى، مقنّعا (بمظهر الدعوى) لغرض فى نفس يعقوب أصبح الإفصاح عنه تزيّدًا، إذ الكافة على دراية به .

وللإيضاح - فى بساطة - فالدعوى تطعن المدعى عليه فى دينه، تتهمه صراحة وعلنا وعلى نطاق الكافة - ليس فى مصر وحدها، بل فى

جميع بلدان العالم شرقًا وغربًا - بأنه قد ارتد عن دينه، وفارق ملة أبويه خارجا عن جماعة المسلمين، عاقا للإسلام متمردًا عليه بما يبيح (جزّ) رأسه الفاسد، فإن لم يكن (جزّ) الرؤوس مستطاع - فى نطاق الحاضر - لهيمنة الدولة (العلمانية) ربيبة الشيطان فلا أقل - على نطاق الحاضر أيضا - من إلباسه (زنّار) مخالفة الملة والطواف به فى الأسواق يتقدمه قارع الطبل ومنادى (الوالى) بينما يحيط به السابلة يقرعونه (...) ويبصقون عليه فى رحابات إطلالات (الجوارى) من منمنمات المشربيات على الجانبين .

أسفا، فليست تلك من صفحات ما سطره الجبرتى وصفا (لتجريسة) جرت فى قاهرة المعز أو حارة الإخشيد أو قطائع المماليك وهم صنوف ومن كل فج، وإنما هى حقيقة تعيشها قاهرة القرن الحادى والعشرين، و (ينعم) بالتجريسة فيها أستاذ جامعى كل ما جناه أنه قرع ناقوس الإفاقة - وفى ضميره، أرض تبور، وأمة تحتضر .

ووراء التجريسة تلك - ربما وراء الرأس الذى أينع وحان فى (المستور) بالدعوى قطافه - أن ذاك المطلوب رأسه قد تجرأ فأعمل عقله فاستبانت له أسباب (العلة) التى خلّف توارثها أن أصبحت (خلايا) أجسادنا حاملة لصفاتها - ورثناها وسنورّثها - إن لم يكن فى المتاح أن نملك يوما أداة استئصالها - نبتكرها، أو تعطى لنا ...

(تجرأ) المدعى عليه - تاركا لعقله أن يعمل - فامسك بفكر (الشافعى) - الذى لم يدع أن وحيا كان يخاطبه، أو أن السماء كانت على صلة به - معيدا قراءته بأسلوب علمى تخطى عصر (الجرجانية) فى الإمساك بمستور الدلالة فى النص ليقول لنا باختصار - منا - بأن

الشافعى لم يكن « وسطياً » بين فقهاء الرأى وفقهاء النقل، وإنما كان (منحازا) - ربما دون أن يدرى - للقرشية العربية التى ينتسب إليها، عارضا أدلة هذا الانحياز فى تأصيل علمى لا شأن له بدين، ولا علاقة له بدنيا .

و (فاجعة) الأثافى - ليس هناك خطأ - كامنة فى (هزل) التلفيقية المعنونة (أولا) فى صحيفة الدعوى، وموطن هذا الهزل أن المدعيين (يكفرون) المدعى عليه (لرأى قال به) فى مؤلف أصدره مستدلين على كفره (برأى آخر) قاله من لم يرق له الرأى المخالف !

تتصدر أسانيد التكفير فى البند (أولا) عبارة : وقد أعد الأستاذ الدكتور ... (تقريرا) - كذا - عن هذا الكتاب ذكر فى مستهله أنه يمكن (تلخيص) محتواه فى أمرين .. الخ ..

نحن إذن حيال (تقرير) يحتوى (تلخيصاً) يحتوى تكفيراً ... إلخ المتتالية المعروفة، وكأنى بأصحاب الدعوى قد ظنوا أن (الكل) قد فقد عقله فاستباحوا الساحة يهيلون عليها نثار التلخيص (المسلم) للتفصيل (الكافر) على غير إدراكية بالبديهية القائلة · **تلخيص الخطاب خطاب آخر !**

وبدون الدخول فى تفاصيل أجزاء التلخيص المساقة تدليلا على كفر المدعى عليه - إجلالا لساحة العرض، وإحساسا بقيمة الوقت ! - فما احتوته تلك التفاصيل قاطع الدلالة على أن وراءها ، إما من أساء فهم النص وإمّا من لم يفهمه ..

فالتحرر من (سلطة النص) ليس هو (التحرر من النص) إذ النص

فى حد (ذاته) ساكن لا سلطة ولا سلطان له وهو بذلك يستمد سلطته أو (سلطانه) من خلال تفاعله مع بيئته .

وتفاعل النص مع قارئه أو الموجه إليه يخضع لعديد من العوامل، منها ما هو ذاتى ومنها ما هو خارجى، منها ما يتصل بفهم المعنى ومنها ما يتصل باللغة المعبرة عن المعنى. على أن وراء ذلك كله يوجد الإطار الفكرى العام العامل فى نطاقه النص بما يحتويه من نماذج إرشادية وقطيعات بين المراحل/ إبستمولوجية – بما مؤداه أن سلطة النص ما هى إلا (مضاف بشرى إلى النص) ، فالنص – فى الكتاب أو السُّنة – واجب القداسة، ومضاف النص فيهما – سلطة – لا قداسة له إذ هو إنسانى النشأة متغير الطبيعة .

فإذا ما كان (الشافعى) قد كرس فكره لإلباس النصوص سلطانها – (سلطتها) – من خلال منظور لا يرى النص سلطانا الا فيما أضافته إليه (قريش) بما وراءها من بيئة، وفهم لغة، وثقافة ينحصر إطارها فيما احتواه مكانها من مكة – ناهيك عن منعزل الجزيرة بما يعج به من خيال وتواتر أساطير – فإنما يكون بذلك قد (جمَّد) سلطان النص على أعتاب (القرشية) حائلا بينه وبين خطاب جديد – متجدد – تفرضه طبيعة التنامى فى المعرفة، نجتاز به – نحن المسلمين – إلى المستقبل دون استجداء من أحد !

تلك خلاصة – مقصَّرة – لما قاله نصر أبو زيد فى كتابه، ولو أن المتاح كافٍ لأوردنا بيانا وافيا لمحتوى مؤلفه المطعون عليه بالكفر – فربما توارت بعض الوجوه إن هى أدركت صحيح موقعها، أفهل يعيد الطاعنون القراءة، وقلوبهم خالية من الغلّ ! .

بقيت إضافة تتعلق بالجزئية (ج) من البند (أولا) تلك التى تنكر فيها الدعوى على المدعى عليه ما قاله ردا على حديث الشافعى عن الدلالة فى النص مخطئا له منظوره إلى الكتاب الكريم حين حاول فى تلفيقية ظاهرة التدليل على أن كتاب الله يحتوى حلولا لكل المشاكل أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع (ص ٤ - صحيفة الدعوى) إذ ترى (الدعوى) أن فى تخطئة (منظور الشافعى) كفر، على سند من أن الصحيح هو ما قال به الشافعى بدليل يسوقه المدعون من كتاب الله فى الآيتين الكريمتين · ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (النحل ٨٩) (اليوم أكملت لكم دينكم) .. الخ.

وفى سبيل رد تلك المغلوطة ، فتلك (دعوة) نوجهها لأصحاب هذا الفكر بإعادة قراءة الآيات قرينة بأسباب نزولها من ناحية، ومن ناحية أخرى بإعادة (رصد) الدلالة فى الجملة الباسطة سلطان دلالتها على البيان فى الآية ونصها · وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين - للوقوف على حقيقة أن المراد بكلمة (تبيانا لك شيء) على اتصال بما محله الهدى والرحمة بما نطاقه (العقيدة) بعيدا عن (أبحاث الفضاء) و (هندسة الوراثة) اللتين لم يتنزل كتاب الله لبيانهما ! .

(مفهوم النص)
بين (السليم) و (السقيم)

عابرة..

ليس فى الزمن الردىء وحده تكثر (الغوغائية) وليس فى الأميين وحدهم يكثر (الجهلاء) .

مفتتح ..

قرأت يوما : وبما أنه ليس متاحا، أو فى نطاق المتصور، أن يقف الإنسان يوما خارج (الكون) لإدراكه من نقطة خارجة عنه، كذلك فمن غير المعقول أن يسعى الإنسان للوقوف على حركة هذا الكون من خلال (علاقة) بينه وبين كون (آخر) ليس فى المتاح الآنى المعرفى تصور لوجوده، فليست هناك وسيلة لاقتحام هذا (الغموض) إلا بمحاولة الوقوف على مكوناته.. فمن هو على علم (بطبيعة) الشىء ليس فى حاجة إلى إدراكه (حسيا) كى يستطيع تفسيره (توماس كون – بنية الثورات العلمية – ترجمة شوقى جلال – عالم المعرفة – ١٦٨ص / ٢٧١) .

وتعجبت (حين فكرت!)) فى الكيفية التى يحتفظ شريط السيليلوز الممغنط (بالصوت) المسجّل عليه متسائلا أيكون الصوت المسجل على (شريط الكاسيت) هو بذاته الصوت / اللفظ الخارج من بين الشفتين (طبيعة) و(كنها) ؟

ودخلت نطاق (الذهول) حين عرفت بأن (صفات) الكائن الحى – من طول وعرض ولون وشعر وأحداق، بل وصحة ومرض الخ ما يميزه عن غيره – (مكتوبة) على (شريط مجهرى) تحتفظ به (الخلايا) فى جسده (!) ، وكان مبعث الذهول أنى طفت أتصور الكيفية (المكتوبة) بها تلك الصفات على الشريط (اللاّ مرئىّ) مستبعدا عن التصور أن يكون (لون بشرة الزنجى) قد احتواه (شريطه الشفرى) على هيئة (نقطة سوداء)، إذ كيف يكون الحال هو ذلك فى احتوائية الشريط (اللولبىّ) حين يتعلق الأمر بطول (الكائن) أو (موروثه من الأمراض)، أيكتب على الشريط (مثلا) : طويل، ويصيبه فى سن

الستين (فالج)، وهل تتعدد (لغات الكتابة !) على شريط الشفرة بتعدد أماكن (إقامة) الكائن، فهذا شريط شفرة مكتوب بالعربية لأن صاحبه عربيٌّ، وذاك (ذاك) فرنسيٌّ .. إيطاليٌّ الخ ما على الأرض من أجناس ؟

فلما استطلعت الامر من (متخصص) توقف رأسى عن (الدوار) إذ أدركت أن وراءه ما كنت أقيم به (العلاقة) بين (كون وكون آخر) من نقطة خارجة عن الكونين مستقرها فى الرأس (الجاهل !) الذى قصر عن إدراكية (التغاير) بين ما بينهما العلاقة. فلما قرأت كتاب الدكتور نصر - المدعى عليه - (**مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن**) أشفقت على صاحبه غاية الإشفاق .. إذ كيف تصور وهو يضع كتابه أن الأرض قد خلت من جهلائها، بل كيف طاوعته نفسه أن يخاطب بلغة (الحاضر) عقولا تعيش فى (قبورْ) الماضى، تأبى أن تُسمَّى (الأسطورة) بالأسطورة ! ، إذ كيف (تنهار) دعائم الحلم السندسىّ المحلّق بالأسطورة فى رحابه دون ردّ فعل ؟

(أ) نعم . تصورّ أن اللوح المحفوظ يحتوى (كتاب الله) بذات (طبيعته البشرية) أسطورة .

فالوجود الإلهى فى نطاق (مطلق) لا مجال فيه (لأبعاد) المحصور من (مكان وزمان رهينة)، فالله - جل جلاله - إن استوى، فهو وحده الذى يعرف كنه هذا الاستواء (لوجوده هو الآخر فى نطاق المطلق)، وإن قال (على العرش) فطبيعة هذا العرش هى الأخرى مطلقة لا يحتويها استيعاب كائن ليس من إمكانياته تصور المطلق أو إدراكه والخطاب فى النص الكريم (استوى على العرش) شفرى (لكنه) يحتوى على دلالتين، إحداهما : متصلة

(بالمطلق) فى كنه الخطاب، وتلك بعيدة عن التناول محجوبة عن (التصوّر) إذ لا يحتوى المطلق أبعاداً (فوقية) أو (تحتية)، (محمولة) أو (محاطة)، وثانيتهما : متصلة بالمخاطب البشرى تحليقا به فى نطاق أقصى التصوريّة (للعظمة) و (التفرد) و(الامتلاك) إبعادا لهذا (المخاطب البشرى) عن نطاق المحجوب عنه من ناحية، ووصلا له بهذا النطاق فى حدود بشريته من ناحية أخرى ..

غير أن السلف – بعض فقهاء الكلام – حين أضناهم الجهد فى الوصول إلى المستحيل (اختراق المطلق) حاولوا (تصوره) فى نطاق محصور الزمان والمكان والهيئة، فاكتظ (التراث) – ليس التراث من الدين – بتصوّر (العرش) على هيئة (كرسى)، كذلك بتصوّر (الحمل) و (الثمانية) على أبعاد مكانية تحتوى المعدود وتحدد مكانه، فاستقامت فى الذاكرة (أسطورة) هى (الكفر) بعينه. وتلك هى ما حاول (الدكتور نصر) إمساكها والتنبيه على خطورة بقائها فى (الخطاب الدينى) ...

(ب) أيضا .. (نعم)، فالقرآن المفرغ فى الوجود الإنسانى على (كنه) يغاير كنهه فى اللوح المحفوظ، فهو (هو) فى نطاق (المحصور) وهو (ليس هو !) فى نطاق المطلق .

فإن تطاول الظن إلى الاعتقاد بأن تلك تناقضية، فأساس ذاك قصور الإدراكية، ولعل فى التمثيل بالفارق بين (كنه) الصوت فى الطبيعة و (كنهه) على شريط الكاسيت الحامل له، كذلك – صفات الكائن متمثلة فى وجوده إذ هى على طبيعة تغاير (رموزها) على الشريط الشفرى – فتلك هى تلك، غير أنها فى نطاق (الماوراء) ليست هى .. أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله ! ...

فإذا ما كان هذا هو (الفكر) المؤسس عليه أن صاحبه قد كفر بالله وارتد !، أفهل يكون وراء ذلك سوى سؤال نطرحه (لوجه الله) : من الذى قد كفر ؟

(ج) وفيما يتعلق بالبند (ثالثا) من صحيفة الدعوى، فإحجام المدعى عليه (عن الرد) على (قاذفيه) وراءه أنه يعيش (حضارة عصره) - من ناحية ،و .. (أنه) بَعُدَ الفارق بين (مكانته) و (مكان) من يطلبون الرد ! من ناحية أخرى .

بعد كفاح مرير، وجهود مضنية، اكتشف (علماء) الأنثروبولوجيا : أن الناس يتصرفون فى اطار (ثقافتهم) الخاصة، وأن العملية التى يصنع بها الناس (طبائعهم) على صلة وثيقة بالأدوات التى يشكلونها لصياغة عوالمهم (كافين رايلى - تاريخ الحضارة - ترجمة د/ عبد الوهاب المسيرى - عالم المعرفة - ٩٠ - ص ٤٣) .

وحيث يقع (النقص الوجدانى) - المقدرة على أن تضع نفسك فى موضع الآخرين - فى نطاق ما يعطيه (فهم) المرء، و (استيعابه) للمشكلة المجابهة (المرجع السابق ص ٨٠) فإن الأكثر فهما أقدر استيعابا من ناحية، ومن ناحية أخرى - فهو وثيق الصلة بأدوات ما شَكّلَ (عالمه)، على دراية بما تشكلت عليه (المشكلة المجابهة) من أدوات - بما يقيم فى نفسه (ميزانا) بين ما عليه (ذاته) وما عليه (الذات) فى المشكلة المجابهة فيعطيه هذا الميزان (معيارية) : أن يتصدى ... أو أن (يهمل) .

وحيث تفصح المعيارية - التصدى أو الترك إهمالا للمتروك وعدم

اكتراث به - عن النهج الواجب اتباعه فى ساحة المقابلة بين الفكر (الموصوم) والفكر (الواصم) - ناهيك عن طبيعة الوصمة أو مكانها من الصحيح واللا صحيح - فإن فى إهمال الرد (المطالب به) أبلغ ما فى الخطاب من رد على المطالبة تلك ! .

(د) ولمن لا يعرف ! مكانة (الردة) فى حاوية ما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقه - البند رابعا من صحيفة الدعوى - فإجماع القضاء على غير ما أشارت إليه الصحيفة، وما قال به (فقهاؤها) لا تعتد به الأحكام خارجة به عن نطاق الدليل (الشرعى) .

فنطاق (ما استقرت عليه الأحكام فى موضوع الردة) تأصّل (قاعديًا) فى رحاب محكمة النقض بقضائها بأن «الردة من أمور ما يتصل بالعقيدة الدينية التى تبنى الأحكام فيها على (الإقرار بظاهر اللسان) ولا يجوز لقاضى الدعوى أن (يبحث) فى (بواعثها) و (دواعيها) .

- نقض ٢١/٤/١٩٦٥ - ١٦- ٨٠- ٤٩٦ - مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض - أحمد سمير أبو شادى القاعدة رقم (١٤٩) ص ٨٦.

ونطاق الفقه مزيج عن ساحته عالم (المغنى) و (الشرح الكبير) و (ما قال به عبد القادر عوده) إذ يتأسس بناء المنتهى إليه فى تلك (المستبعدات وغيرها كثير) على القاعدة (الكاذبة) النفعية المسماه بـ (إجماع المسلمين) حيث لا يعرف تاريخ الإسلام الحق (إجماعا للمسلمين) منذ البدايات - وحتى فى رحاب اجتماع السقيفة لتولية أبى بكر الخلافة - (ملحوظة) اذ

كان ما بعد (حتى) صادمًا ، فللإفاقة يرجى بمن أصابته (الصدمة) الرجوع إلى (سليمان الطماوى - نظام الحكم والإدارة فى الإسلام، دار الفكر العربى ص ٤١٢) وليقرأ النص المُورد نقلا عن مصدره الصحيح :

هنا لم يستطع عمر أن يمسك عن الكلام، فوقف قائلا : «هيهات لا يجتمع اثنان فى قرن . والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم، وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى الحجة الظاهرة والسلطان المبين . من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدلٌ بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط فى هلكة ؟ »

فقام (الحباب) يرد عليه قائلا :

يا معشر الأنصار، أملكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموه (فاجلوهم عن هذه البلاد) وتولوا عليهم هذا الأمر ... فإن (باسيافكم) دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين.. أنا جزيلها المحكّك، وعذيقها المرجب، أما والله إن شئتم لنعيدها جذعة !

قال عمر :

إذن يقتلك الله، فأجاب الحباب بل إياك يقتل، فانتضى الحباب سيفه فضرب عمر يده فسقط السيف فأخذه عمر ثم وثب على سعد بن عبادة .أ . هـ .

وإذا كان التاريخ يتحدث بأن بنى هاشم وأنصارهم ترددوا فى البيعة

قائلين : الولاية لعليّ، حيث اجتمع سلمان الفارسى، وأبو ذر الغفارى، والمقداد، وعمار، والعباس، وابن العباس قائلين للناس : طبقوا الحكم الألهى وأمر رسول الله فالولاية لعلى (راجع - محمد منظور نعمانى - الثورة الإيرانية فى ميزان الإسلام - عبير للكتاب - القاهرة ص ٥٠) فاندفع الناس إلى عائشة يسألونها - ما ورد فى الصحيحين من حديث عبد الله ابن عون عن إبراهيم التيمى عن الأسود قال : قيل لعائشة إنهم يقولون إن الرسول أوصى إلى على، فقالت : بم أوصى إلى علىّ ؟ لقد دعا بطست ليبول فيها وأنا مسندته إلى صدرى فانحنى فمات وما شعرت، فيم يقول هؤلاء إنه أوصى إلى على ؟ . (راجع - ابن كثير - البداية والنهاية - المجلد الثالث ص ٣١٩ - دار الغد العربى العدد ٢٥) .

فأين كان (الإجماع) آنئذ - والبدايات هى مشغول الساحة - حيث الجسد الكريم لرسول الله ما زال على فراشه لم يوار التراب بعد !

فإذا ما جاء المدعون الآن يؤسسون لحكم شرعى على سند من (فقه) يعتد بمزعومة (الإجماع) كمصدر من مصادر الشريعة (فى إنكار حجية الإجماع - راجع : محمود شلتوت - الإسلام شريعة وعقيدة ص ٦٧ مشار إليه، أيضا : الطيب النجار - تيسير الوصول إلى عالم الأصول - دراسات مقررة بكلية أصول الدين بالأزهر ص ٨٤. أيضا : محمد أبو زهرة - أصول الفقه ص ١٨٧ مشار اليه، أيضا : محمد رشيد رضا - شرح المنار، ج ١٣ ص ٤١.) أفهل يسمع لهم ، أو أن يعتد (بفقههم) المؤسس عليه دعواهم ؟

(هـ) والنتيجة المثارة فى البند (خامسا من الصحيفة) أساسها

فاسد وموطن الفساد فى (بنائية) هذا البند أنه يرتب نتيجة لما لا أساس له اذ يخلص إلى ما انتهى اليه دون العروج على ما بنى عليه، فإن كانت الردة سببا من اسباب الفرقة الزوجية فشرائط التفريق للردة هى ثبوت الردة أولا ثبوتا يقينا لا يُتعدى فيه القانون - أيضا ولا الدين - بما تحصل عن نبش الصدور وقراءة الأفكار (!) (راجعْ - نقض ٢١ /٤ /١٩٦٥ - مجموعة القواعد القانونية - مشار إليه) .

كذلك فما أشار إليه هذا البند من أحكام ارتكن اليها فى بنائيته على انقطاع عن ساحة المعروض (بالدعوى الماثلة)، إذ الأحكام تلك - جميعها - قد صدرت فى دعاوى أفصح المدعى عليهم فيها بالردة بأنهم خارجون عن الإسلام - إما لأنهم كانوا قد اعتنقوا الإسلام بديلا عن دينهم الأصل ثم عادوا الى ما انخلعوا عنه بإسلامهم، وإما لأنهم غادروا إلى ديار أخرى فاعتنقوا جنسيتها وملة أهلها تاركين إسلامهم على مرافئ شطآن المغادرة، وعلى من يريد اليقين فى ذلك أن يرجع لتلك الأحكام ليقف عن المغالطة التى استولد منها المدعون ما انتهوا إليه . فمن ذلك، ولكل هذه الأسباب، فالدعوى فى نطاق موضوعها عارية عن أساسها، حرّية بالرفض فى كافة ما بنت عليه وما انبنت إليه .

استدراكية. واعتذار

كنا - حين وضعنا الأساس لهذا الدفاع - قد خططنا لتناول الدعوى من جانبين . قانونى، ومعرفى فتناولنا الجانب الاول فيما انتهينا إليه على

أمل بأنّ فى الوقت ما يتسع لتناول الجانب الثانى غير أن ظروفًا قهرية استغرقت من الوقت ما كان مخصصا لهذا الجانب فجاء الدفاع خاليًا منه.. لذلك أكرر الاعتذار .

محامى المدعى عليهما

رشاد سلام

(٦)

من اتحاد المحامين السوريين

تحية طيبة

وبعد فإننا نحن المحامين الموقعين أدناه من القطر العربى السورى والذين يتابعون أنباء المحاكمة فى الدعوى الغريبة المقامة من بعض المحامين باسم الدين ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد واتهامه بالردة، يسرنا أن نبعث عن طريق مجلتكم[١] بكتابنا هذا الى المحكمة الناظرة فى الدعوى والى الرأى العام كإعلان موقف ورأى فى إجراء خطير أساء ويسىء إلى أمتنا وديننا، ويُحمّلهُما وزر اتجاه ظلامى تخلصت منه البشرية فى العصر الحديث، واستنكره الإسلام منذ بزوغ رسالته ومنذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة .

إن الرسول العربى رسول المحبة والسلام قد بلغ بإمانة وصدق رسالة ربه ليقول لكل الناس «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمَن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل». وليؤكد للجميع أنه «لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى» وأنه «لو شاء ربك لآمن مَنْ فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» و «قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء

(١) أرسل الخطاب إلى مجلة « روزاليوسف » التى نشرت خبر عنه أو أرسلت نسخة من الخطاب للمؤلف .

فليكفر»وغير ذلك كثير من الآيات الكريمة التى ضمن فيها «رب الناس، ملك الناس، إله الناس» لكل إنسان بمحض مشيئته واختياره، وعلى قدر عقله، أن يؤمن أو يكفر، وقال للكافرين : لكم دينكم ولى دين .. وبهذا كان الوحى صريحًا واضحًا فى التأكيد على حرية الإنسان فى الاعتقاد والإيمان ... وبهذا لا يجوز لأحد أن يفرض آراء على غيره بالارهاب والتهديد بالقتل ... ومنع الاعتداء على حرية الانسان مهما كان معتقده بشرط أن لا يكون هو من المعتدين ...

إن هذه الرسالة السماوية الإسلامية البليغة تتفق تماما مع ما وصلت إليه البشرية، بعد أكثر من ألف ومائتى سنة من تبليغ محمد (صلى الله عليه وسلم) لها ، بما أسمته إعلانات حقوق الإنسان وما أصبح شرعة للأمم المتحدة وشعارًا عالميًا مع نهاية هذا القرن العشرين ...

ذلك هو الإسلام الذى ينطق به القرآن الكريم فى مجمل أحكامه التى كرم فيها الإنسان وحفظ له حقه فى التفكير والاعتقاد والتعبير، دون وصاية من كهنوت ولا رقابة من إنسان آخر، وفى ذلك كان سمو الإسلام وكانت عظمة رسالته التى خاطبت عقول الناس جميعًا مفترضة بهم فهم الرسالة دون حاجة لسلطة مشايخ، أو كهنوت متعصب يقيم مقاييس وموازين تحدد أوصافًا جاهزة للكفر، ومحاكمات تفتيشية يفصلونها ويعدونها بحسب مقاسات أفهامهم للمقدس التى لا يقبلون فيها حوارًا ولا نقاشًا، ويعتبرون المعرفة والعلم حكرًا عليهم، رغم صراحة النصوص بحق كل إنسان فى الاجتهاد وفى الإيمان وحرية الاعتقاد ...

إنه فى الوقت الذى كان ينبغى فيه على العرب والمسلمين فى جميع

أقطارهم أن يستهدوا بنصوص القرآن المشار إليها التأكيد على حقوق الإنسان المطروحة كشعار عالمى مع نهاية هذا القرن العشرين، الذى توصلت فيه البشرية إلى اعتبار أن من أهم هذه الحقوق، حرية الإنسان فى الضمير والمعتقد . وإنه فى الوقت الذى كان ينبغى فيه على رجال الفكر، وعلى رجال الدين المخلصين له أنه يهتدوا بأحكام القرآن وأن يعملوا من خلال ذلك، على إزالة تلك الصورة الدموية البشعة التى يعرضها أشخاص نصبوا أنفسهم بأنفسهم أوصياء وكهنة وقضاة محاكم تفتيش تحت ذريعة الدفاع عن الإسلام، الإسلام الذى كان أول من حارب هؤلاء ... إنهم بكل أسف، بمواقفهم هذه جعلوا من هذا الدين العظيم عرضة لانتقاد عالمى آخذ من أقوال وتصرفات هؤلاء المتعصبين، أن الإسلام دين دموى لا يصلح لهداية الإنسان بأكثر مما يصلح لقتل الناس، وأنه دين السيف والقتل والدماء، وليس دين الرحمة والموعظة الحسنة والإخاء بين الشعوب والقبائل ليتعارفوا أن أكرمهم عند الله اتقاهم .

- إن الدعوى الغريبة المقامة ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد، بالتفريق بينه وبين زوجته بتهمة الارتداد عن الدين، لمجرد استعماله لعقله وعلمه مجتهدا بتفسير النصوص والأحكام، تعبر عن مأساة حزينة تردى فيها مجتمعنا العربى والإسلامى، وعن إرهاصات فكر ظلامى يعدو بالمجتمع العربى القهقرى إلى عصور القرون الوسطى حيث كان كهنة الدين لا يعرفون وسيلة لفرض آرائهم سوى وسيلة البتر والحرق وحيث كان الإسلام فى ذلك الحين يشدد على أنه لا إكراه فى الدين .. وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر .

إننا ونحن نشعر بعمق المأساة وبوحدة المصير العربى نبارك ونؤيد الأقلام الحرة فى مصر وفى جميع الوطن العربى التى تتصدى لهذه المأساة ونشكر المنابر الصحفية والإعلامية الحرة التى تكشف وتعرى الأفكار الظلامية الدخيلة على الإسلام والمناقضة لحقوق الإنسان ونعلن من على صفحات هذه المجلة، إننا كمحامين عرب مسلمين مارسنا ونمارس الدفاع عن الحق والعدل وملتزمين بهموم أمتنا العربية، متطوعون للدفاع فى قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد لأن فى الدفاع عن قضيته وحريته دفاعًا عن الإسلام الحق وعن العدل وعن حقوق الإنسان .

إن ثقتنا بالقضاء العربى فى مصر الذى عرفنا فيه مواقف جريئة تتفق مع منطق الحياة والعصر وحماية حقوق الإنسان، تجعلنا مطمئنين على أن حكمه فى هذه الدعوى الغريبة سوف يكون منسجمًا مع تاريخه فى الحرص على العدل والمنطق السليم وفى إفحام الإنكشارية الدينية المزايدة والمبتزة باسم الدين . وإننا لواثقون أيضًا أن نتيجة هذه الدعوى لن تكون سوى البرهان القاطع على أن التكفير باسم الدين، وأن الإرهاب الفكرى والمادى دخيل على حضارتنا وديننا وقيمنا الإنسانية . إننا نعتز بوجود أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد ممن يستعملون عقلهم النير لإيضاح أن الدين ليس هو ذلك الموجود بخطاب الجهلة المدعين بالتدين واحتكار المعرفة... وإنما الدين هو النص الدينى الموحى به بعد تحليله وفهمه فهمًا علميًا صحيحًا يمنع عنه أى لبس وينفى عنه ما لحق به من خرافات ويستقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية . إن الإسلام الذى أعلن حرية الضمير والاعتقاد للناس وحرم وجود كهنوت متعصب

يفرض أراءه بالحديد والنار على الناس، يؤكد على أن الله عز وجل لم يجعل محمداً وكيلا على عباده (قل لست عليكم بوكيل) ، فكيف يسوغ فى منطق الدين وفى منطق حقوق الإنسان أن ينصب بعضهم لنفسه بنفسه وكيلا عن الله وعن دين الله ... ويحرم على الإنسان العاقل المفكر حرية البحث العلمى، ويصادر العقل ويزرع الحقد والإرهاب باسم الدين البرىء فى جوهره من كل ما يقولون ؟

إننا إذ نرجو نشر رسالتنا هذه باعتبارنا محامين متطوعين عن الدكتور نصر حامد أبو زيد نأمل إعلامنا عن موعد الجلسة القادمة وكفالة حقنا بالدفاع فى هذه القضية التى هى قضية العروبة والإسلام ... وقضية حقوق الإنسان وحريته فى الاعتقاد والتفكير . المكفولة بالدين وبشرعة الأمم المتحدة وبساتير الدول العربية .

مع الشكر والاحترام.

توقيعات

(٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة (١١) شرعى كلى الجيزة

مذكرة

بدفاع الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهال يونس

ضـد

الأستاذ / محمد صميدة عبد الصمد المحامى وآخرين

فى القضية رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣

المحدد لنظرها جلسة ١٦/١٢/١٩٩٣م .

* الدفع بعدم جواز البحث فى حقيقة الاعتقاد الدينى : -

* حيث إن طلبهم التفريق بين المدعى عليهما الأول والثانية لردة الأول يعنى أنهم قد حسموا بداءة أمر ارتداد المدعى عليه الأول واعتبروه مرتداً يجب التفرقة بينه وبين زوجه، وهو ما يمثل نوعاً من المصادرة على المطلوب، لأن المحكمة الموقرة قبل أن تجيب المدعين لطلبهم عليها أولا أن تحكم بردة المدعى عليه الأول .

* وقد استقرت مبادئ محكمة النقض على عدم جواز البحث والتفتيش في حقيقة الاعتقاد الديني لأي مسلم طالما أنه بحسب الظاهر يدين بالإسلام . ومما يؤيد هذا أن كل السوابق القضائية التي حكم فيها بالتفريق بين زوجين لردة أحدهما كانت الردة فيها ثابتة وقاطعة بإقرار الشخص نفسه المدعي بارتداده وبالتالي لم تتحر أيًا من المحاكم التي أصدرت أحكامًا بالتفريق في تلك السوابق للبحث في العقيدة، إذ هي واضحة وظاهرة بالإقرار . أما بالنسبة للدعوى الماثلة أمام عدالتكم فالأمر يختلف تماما فالمدعى عليه الأول في دعوانا يعمل أستاذًا مساعدًا للدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب منذ ما يقرب من عشرين عامًا .

* وفي إطار البحث العلمي والدراسات قام بتأليف عدة مؤلفات في التراث الديني الإسلامي، فإذا بالمدعين يقتطعون جملا من هذه المؤلفات ويجتزءون عبارات من سياقها في تلك الكتب ليفهموها فهمًا خاصًا لا تقوله الكتب التي ألفها المدّعى عليه الأول – حتى لو قرأت بعيدًا عن سياقها – توصلا لتكفير مسلم بأي وسيلة انقيادًا لأحقاد نفسية .

* وقد جاء في باب المرتد في كتاب «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر» المجلد الأول ص ٦٨٠ (للفقيه المحقق عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان) أن ركن الردة هو إجراء كلمة الكفر على لسان بعد الإيمان ولم يحدث أبدًا أن نطق المدعي عليه الأول بكلمة الكفر أو حتى آتى فعلا يعد كفرًا حتى يفرق بينه وبين زوجته باعتباره مرتدًا .

* ولا ينهض صحيحًا القول هنا بأن المدعي عليه الأول صدرت منه

كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن مفاهيم الناس تتفاوت فما يراه واحد خروجاً يرى فيه آخر غير ذلك .

* وقد احتاط الفقهاء نهاية الاحتياط فى عدم تكفير المسلمين واستنادا لمذهب الحنفية لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان فى عدم كفره رواية ولو ضعيفة. فما بالنا ونحن أمام رجل مسلم يسعى إلى تدعيم الإسلام والتمكين له على أسس من المعرفة العلمية والعقل .

رجل قضى ما يربو على عشرين عاماً فى محراب دراسة الإسلام وتدريسه والنهوض به فى مواجهة كل ما يسىء إليه .

* فيأتى الأساتذة المدعون ليوجهوا إليه ما يشوه فكره ويقلب مفاهيمه ثم يرمون مسلماً ومسلمة بالكفر من غير بينة .

بناء عليه

* ومع حفظ الحق فى الدفاع الموضوعى وكافة الحقوق الأخرى .

* يلتمس المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة الحكم بقبول الدفع المبين بصدر هذه المذكرة والحكم به .

وكيلة المدعى عليهما

صفاء زكى مراد

المحامية

(٨)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة ١١ شرعى

مذكرة

بدفاع / الدكتوره ابتهال يونس   مدعى عليها ثانية

ضـد

الأستاذ / صميده عبد الصمد المحامى

وآخرين   مدعين

فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣ شرعى كلى الجيزة

المحدد لنظرها جلسة ١٦/١٢/١٩٩٣ .

الوقائع:

أقام المدعون - وهم نفر من أحاد الناس - الدعوى الماثلة بطلب تفريق المدعى عليه الأول، زوج المدعى عليها الثانيه، عنها ، بزعم - لا يقين عليه ولا سند له - أنه قد ارتد عن الإسلام، وما دام قد ارتدّ - حسب تصورهم - فإن زواجه بها قد انفسخ، مما يتعين معه والحال كذلك التفريق بينهما ..

ولما كان من ظاهر الحديث - أن هؤلاء المدعين لا صفة لهم فى حديثهم أو فيما يطلبون - فقد ارتكنوا على دعاوى الحسبة، تلك التى تبيح لهم حسب تصورهم أن يقيموا مثل هذا الدعوى مدعين أنهم يدافعون عن حق من حقوق الله «وهو» حل مباشرة النساء وحرمتها» ذلك الذى يجب على كل مسلم أن يحافظ عليه ويدافع عنه ..

وهكذا يحاول المدعون، إثبات ، أنهم ، فى دعواهم هذه، وحسب زعمهم ، إنما يدافعون عن المدعى عليها الثانية ، ويطلبون التفريق بينها وبين زوجها المدعى عليه الأول، حماية لها ودفاعًا عنها، الذى هو حماية عن حقوق الله دفاعاً عنها :

والحق أن المدعى عليها الثانية، تدرك أن زوجها - المدعى عليه الأول - هو المستهدف من هذه الدعوى، فالمدعون وقد اتخذوا من هذه الدعوى مطية ووسيلة ،،

ليس لحمايتها - على حسب زعمهم المعلن ،

وليس دفاعًا عن حق من حقوق الله تعالى - كما يدعون ،

بل افتئاتًا عليه - على زوجها المدعى عليه الأول ،

لا دفاعًا عن حق، بل تحقيقًا لأغراض أخرى لا يخفونها إلا عن هذه المحكمة، لكن يجهرون بها فى كل ساحة وبكل لسان، فأهدافهم والتى لا يمكن لهم تحقيقها إلا بواسطة هذه الدعوى، سيؤجل الحديث عنها إلى صفحات لاحقة ..

هذا هو الحديث وهذا هو أصل الموضوع وفرعه ..

فالدعوى الماثلة، نصيبها من القانون قليل، وأهدافها خارج المحاكم أكبر وأعظم، وما استعمال القانون ودعاوى الحسبة والمحاكم، إلا أدوات لتحقيق أهداف غير قانونية وغير مشروعة .. على النحو الذى سيبين فيما بعد ..

وبما أننا قد أجبرنا على الولوج فى ساحات المحاكم، فلا سبيل لنا ولا ملاذ لحمايتنا إلا القانون والدستور .. ويبقى الحديث عن ملابسات الدعوى وظروف رفعها والغايات الحقيقية منها ولها، حديثًا تاليًا - رغم أهميته، يتقهقر إلى الصفحات الأخيرة من هذه المذكره ..

والتى لما فيها ولما ستجده المحكمة من أسباب أفضل ، سيتحقق للمدعى عليهما معًا السلام والأمان والعدل والحق ..

الدفاع:

وقبل إبداء الدفاع الموضوعى، ينضم الدفاع عن المدعى عليها الثانية إلى كل الأساتذة المحامين الحاضرين فى هذه الدعوى عن المدعى عليه الأول وعن الخصوم المتدخلين، فى كل ما أبدوه من دفوع ودفاع، باعتبار أن الدفاع فى هذه الدعوى وحدة واحدة تستهدف بكل شخوصها الوصول إلى إعمال صحيح القانون برفض الدعوى ..

وبعد -

أولا - تتمسك المدعى عليها الثانية، وهى زوجة المدعى عليه الأول،

بالدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة ولانعدام المصلحة القانونية المشروعة ..

فهؤلاء المدعون، فيما قاموا به من تطفل على حياتها الشخصية وحرمتها، وفيما زجوا أنفسهم فيه وزجوا بها فيه من حديث عن أدق أمورها الخاصة، بطلب تفريق بينها وبين زوجها، لا يقوم على سند من قانون أو من شريعة، وليس لهم صفة فيما يتمسكون به، فردة زوجها أمر غير قائم ولا سند عليه، بل ولا مجال أو مبرر لديها للحديث فيه والخوض به، وهم - هؤلاء المدعون - لا يملكون صفة تتيح لهم إقامة مثل هذه الدعوى أو تبرر لهم الحديث فيها، ودعاوى الحسبة، تلك التى تبيح الدفاع عن حقوق الله، لا تصلح وسيلة لهم أو تمنحهم صفة قانونية تمكنهم من إقامة مثل هذه الدعوى..

فقد نصت المادة الثالثة من قانون المرافعات على أنه «لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون»

ومن ثم فقد تطلب القانون لقبول الطلب أو الدفع :

توافر المصلحه لصاحبها، بل وتكون مصلحة يقرها القانون ..

وليس فى الأوراق - بخصوص الدعوى الماثلة أى مصلحة قائمة للمدعيين، يدافعون عنها بإقامة هذه الدعوى، فالادعاء بأن مصلحتهم القائمة والمبرره لرفع الدعوى هى «الدفاع عن حق من حقوق الله» ليست ظاهرة فى الأوراق، لأنه وحتى تتوافر لهم هذه الصفه ألا وهى أنهم المدافعون عن حق من حقوق الله، لابد لهم أن يثبتوا أن هناك من ينتهك ذلك الحق ويخالفه،

وهو ما لم يثبت فى هذه الدعوى - مع الاحتفاظ بكافة حقوقنا فى مناقشة وبحض ما قد يجد ويثبت أثناء تداول هذه الدعوى - فالمدعى عليه الأول، ليس بكافر أو مرتد أو مغير لدينه، بل هو مجرد افتراض، يجاهد المدعون من أجل إثباته - ولم تثبت - ومن ثم تنعدم مصلحتهم القانونية التى تبيح لهم قانونًا إقامة الدعوى مما يجعل عدم قبولها أمرًا يصادف صحيح القانون .. لكن لهم مصلحة واقعية، تلك التى يخفونها عن المحكمة فى أوراقهم، ويدعون بغيرها، والتى يستخدمون القانون والمحكمة والدعوى ذاتها لتحقيقها، وهى منع المدعى عليه الأول من التدريس فى الجامعة .. وما نقرره هنا ليس استنتاجًا أو تصورًا بل هو الحقيقة المتوارية وراء كل الادعاءات غير الحقيقية الملفقة ..

وهو ما ورد بالنص على لسان المدعى الأول وعبر عنه بوضوح فى حديثه لمجلة المصور الصادره فى ١٩/١٢/١٩٩٣ عدد رقم ٣٦٠٦ص٦٠- إذ قال «لم يكن أمامى من وسيلة لكى أثبت قانونًا وبحكم قضائى ارتداد الدكتور نصر لكى نمنعه من التدريس فى الجامعة» إذن هذا هو الهدف الذى بسببه أقام المدعى الدعوى الماثلة، وهذه هى المصلحة القائمة التى دفعته لإقامة الدعوى الماثلة لتحقيقها ..

فهذه هى المصلحة الحقيقه والدافع لهم على إقامة هذه الدعوى ..

ولكن هل هى مصلحة مشروعة يقرها القانون، هل يقر القانون أن يستخدمه المدعون كوسيلة - بزعم الادعاء بدفاعهم عن الدين وعن حقوق الله - ليس لغرض إلا منع المدعى عليه الأول من التدريس فى الجامعة، أى منعه

من عمله المشروع .. الإجابة واضحة لا تحتاج إلى طويل الحديث، فتلك المصلحه التى هى المحرك الرئيسى، والدافع الحقيقى والوحيد للمدعين، غير مشروعة ومخالفة لصحيح حكم القانون .. فهى مصلحة لا يقرها القانون، لأنها ترمى إلى تحقيق أهداف غير مشروعة وهى منع المدعى عليه الأول من ممارسة عمله الذى يقوم به فى الجامعة ..

* وما دامهم غرضهم من رفع الدعوى وإقامتها، هو استخدام حكم هذه المحكمة، بعد صدوره ليس لإحكام التفريق بين الزوجة وزوجها - كما يدعون دفاعاً عن حكم الله وحقوقه - بل لمنع المدعى عليه الأول من العمل بالجامعة .. فقد باتت مصلحتهم الدفينة تلك التى - وبعد وضوحها - تحول بينهم وبين مباشرة هذه الدعوى لأنها مصلحة غير مشروعة لا يقرها القانون، مما يجعل الدفع بعدم قبول دعواهم - والمبدى من المدعى عليها الثانية - أمراً يصادف صحيح القانون وخليقاً بالقبول ..

قال تعالى «هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا» «سورة الكهف» ١٨:١٠٣- صدق الله العظيم ..

ثانياً - تلتمس المدعى عليها الثانية من المحكمة الموقره التفضل برفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماه على سند من :

أن أحكام القانون المصرى جاءت خلوا من أى نص يبيح لأية جهه أن تحكم على ما يعتقده المواطن تنقيباً وبحثاً عن بواطن نفسه وسرائرها وصولا إلى صحة إيمانه أو كفره أو ارتداده ..

فالقانون المصرى لا يعرف معنى الرده ولا كيفية إثباتها، فإن كان الأمر كذلك، فإن هذه المحكمة مسيجة بنصوص القانون الصحيحة، يمتنع عليها البحث عن ردة المدعى عليه الأول من عدمها، سيما أنه لم ينكر دنيه أو يدعى خروجه عنه، أو انقلابه عليه ..

بل إن المدعين، وهم بصدد إثبات دعواهم، ارتكنوا على مقتطفات من بعض كتابات المدعى عليه الأول، باجتزائها عن سياقها، محاولين بذلك الخلط المتعمد، الوصول إلى ما يستحيل الوصول إليه، استنطاقا للمدعى عليه الأول بما لم يقله، بارتداده وخرجه عن الدين .. ولو أنهم عرضوا أعماله فى كمالها وسياقها المكتمل لتغيرت المعانى وتعذر الاستنطاق، لكنهم عن عمد شوهوا ما يقوله وصولا إلى نتيجة لا يمكن الوصول إليها لو استقام عرضهم ..

* وما دام القانون المصرى لا يعرف سبيلا، ولم ينظم طريقًا للقول بردة أى مواطن، وما دام إثبات الردة أمرًا ليس منوطًا بهذه المحكمة تناوله، وما دامت الرده علة التفريق، وما دامت الرده غير ثابتة وغير ممكنة الثبوت إلا بالإقرار - من الشخص المنسوبه إليه - أو بوثيقة رسمية تثبت خروج ذاك الشخص عن الإسلام ودخوله فى دين آخر - وهذا وذاك لم يحدث .. فتكون العله منتفية، وإن انتفت العلة «الردة» استحال التفريق «النتيجة اللاحقة لثبوت الردة» ..

ولا ينال من ذلك، ما أورده المدعون من إشاره إلى بعض من أحكام محكمة النقض، فتلك الأحكام تعالج غير ما نحن بصدده، ولو أنه يشبهه، والشبه غير التطابق والتماثل، فهم قد أوردوا الإشارات إلى تلك الأحكام

للقياس بأحكامها على وقائع هذه الدعوى، لكن وكما يقال فى مثل هذه الحالات قياس مع الفارق، لأن المدعين وعلى ذات النهج يسيرون، بطريقة «لا تقربوا الصلاة»، فتلك الأحكام تفرق بين أزواج غير أحدهم دينه وخرج عن أحكام الإسلام، إما بإقراره، أو فى وثيقة رسمية وعلى نحو لا مجال لدحضه، فاعتبرته المحكمة العليا قد ارتد، وطبقت عليه التفريق ..

ولكننا فى هذه الدعوى، أمام حالة مختلفة ووقائع مغايرة، فالمدعى عليه الأول أستاذ جامعى مسلم، يدرّس ومنذ قرابه العشرين عامًا فى قسم اللغة العربية، الدراسات الإسلامية، متخصصًا فى علومها، باحثًا فى أحكامها ، لم ينكر إسلامه، أو يخرج عنه، أى يجهر بانتمائه إلى غيره، بل يتمسك به ويدافع عنه باجتهادات لم تَلْقَ قبول بعضهم للاختلاف مع مضمونها، فاعتبروا كتاباته، هى ذاتها دليل ردته، وهو دليل واهٍ فاسد، لأنه رأى متعسف شخصى. أيا ما كان تقديرنا لذلك، فإن المحكمة ونحن بصدد هذه الدعوى ، يمتنع عليها التنقيب فى نفس المدعى عليه الأول، لما أعلنه وكرره بتمسكه بدينه والتزامه به. فإن كان الحال كذلك، فنعود إلى تكرار أن الاستشهاد بأحكام النقض سالفة البيان، يكون غير ملزم وغير ممكن لأن تلك الأحكام – وطبقا لوقائع الدعاوى التى صدرت فيها – ارتكنت على ردة ثابتة «بتغيير الدين أو إنكاره أو ثبوت الخروج عليه بإقرار أو وثيقة رسمية» للحكم بالتفريق، لذا يلزم تكرار أنه قياس مع الفارق، فمحكمة النقض لم تبحث عن ثبوت الردة ولم تحاول إثباتها، بل قصر دورها على الحكم بما يترتب على ثبوت ذلك بعد ثبوته ..

وبإعمال ما تقدم على وقائع الدعوى، تكون هذه الدعوى «دعوى

التفريق بين الزوجين» قد رفعت قبل الأوان، لعدم إقرار المدعى عليه الأول بتغيير دينه أو خروجه عليه، بل وتمسكه به ودفاعه عنه والتزامه بأحكامه .. وهو أمر لازم ثبوته للحديث، بعده ولاحقا عليه ، عن دعوى التفريق ..

ولا يجدى للرد على هذا، ولا ينال منه، ما يحاوله المدعون، ألا وهو إحاله الدعوى للتحقيق لإثبات ردة المدعى عليه الأول، مستهدفين الاستشهاد بآراء بعض الفقهاء أو الشيوخ، أو من يرونهم متخصصين للحكم بردة الاخرين، وهم هؤلاء الذين يرى فيهم - المدعون - حكامًا على اجتهادات المدعى عليه الأول وكتاباته ..

وعلينا هنا أن نتذكر ما قاله علماء الفقه فى المدرسة المستنصرية وقت أمر الخليفة المستعصم بأن يقصروا دروسهم على أقوال الأئمة قبلهم ولا يدرسوا كتابًا من كتبهم لتلاميذهم .. وقتها قال شهاب الدين الزنجانى أستاذ المذهب الشافعى وعبد الرحمن اللمغالى أستاذ المذهب الحنفى «أن المشايخ كانوا رجالا ونحن رجال» أى جميعهم بشر لهم الملكات نفسها والقدرات والعلم ومكنة الاجتهاد ..

فمن هم هؤلاء الذين يملكون، وفقا لارائهم أو علمهم، أن يحكموا على علم المدعى عليه الأول باعتباره كفرًا أو ردة، أليسوا رجالا بشرًا مثله، قد يصيبون وقد يخطئون، مثله مثلهم مثل كل البشر ..

وفى هذا نحيل إلى مذكره الأستاذ/خليل عبد الكريم، فيما استشهد به وأورده من آراء فقهية وأحكام قانونية، تنتهى جميعها إلى عدم جواز الارتكان على شهاده هذا أو ذاك لإثبات ردة أو تأكيد كفر، وذلك باستنباط تلك المعانى على خطورتها وشدة إثارها - مهما كانت درجة علم المستنبط أو

تصوره لعلمه – من اجتهادات علميه لآخر، يتمسك بدينه وبآرائه واجتهاداته وبحوثه نافيًا عنها التناقض مع الإسلام، بل يراها – وله أجران إن أصاب – صحيح الإسلام ..

وفى هذا الشأن أيضًا نحيل إلى الدفع المبدى من الأستاذ / أحمد عبد الحفيظ فى مذكرة دفاعه والذى يدفع فيه بعدم جواز إحالة الدعوى للتحقيق باعتبار أن «الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية، لا يسوغ لقاضى الدعوى التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها أو دوافعها «وأيضًا أن الإسلام يكفى فيه مجرد النطق بالشهادتين والإقرار به دون حاجة إلى إشهاره رسميًا أو إعلانه» .

وما دام المدعى عليه الأول، قد أقر وما زال بإسلامه، فلا مجال لإحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خلاف إقراره .. والقول بغير ذلك خطأ بين ومخالفة صريحة لأحكام صريح القانون ..

يبقى لنا حديث قصير من باب التزيد وهو حديث أفاض فيه الزملاء ألا وهو اختصام شيخ الأزهر من المدعين بغرض – طبقا لما ورد فى صحيفة الادخال – إبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه الأول نصر حامد أبو زيد المبينة فى هذا الإعلان وفى غيرها مما تضمنته كتبه سالفة البيان ولنا فى هذا قولان : –

الأول - الإشارة إلى نص المادة ١١٧ مرافعات وما بعدها، بحثا عن صحة الاختصام الذى قام به المدعون، ولن نطيل هنا فالمحكمة أدرى بصحة شروط الاختصام، وهى غير متوافره فى حالة اختصام الأزهر، لأنه لن

يصدر عليه الحكم بالتفريق، أو يصدر فى مواجهته، ولأنه لن يقدم ما تحت يده ويتعذر الوصول إليه الا بإدخاله فى الدعوى ، فالأزهر وطبقا لصحيفة الإدخال، طلب منه إبداء الرأى، والخصم لا يبدى آراء، ولا يجوز هنا القول بإدخاله فى الدعوى باعتباره خبيرًا منوطًا به تقديم الأراء وتحرير التقارير، لأن الخبراء لا يدخلون فى الدعاوى وليسوا أطرافًا فيها .. ولأن المحكمة لم تقض من تلقاء نفسها بإدخاله، لانعدام صلته بالدعوى ..

فذلك الإدخال لمؤسسة الأزهر إنما تُعَدّ عملا دعائيًا، شأنه شأن كُل الأحاديث الصحفية والتقاط الصوَر التى تتم خارج قاعة الجلسة وفى ردهات المحكمة، لا علاقة له بصحيح القانون، لانعدام شروط صحة الاختُصام، تا الشروط القانونية التى لا تعرف المحكمة إلا الحديث عنها وفيها ..

الثانى - أنه إذا كان القانون المصرى، لم يعرف سبيلا لإثبات الرد، بل ومنع علىَ مؤسساته القضائية الخوض فيها، واكتفى بأن نظم ما يتبع ثبوت تلك الردة - بالطرق سالفة البيان - من أحكام، فهو قد منع ذلك الأمر والخوض فيه على كل المؤسسات والأشخاص، فليس لأية جهة كانت أن تنقب فى النفوس بحثًا عن صحيح المعتقد سواء تم ذلك بإبداء الرأى الشرعى أو غيره، فما دام القانون لا يعرف ذلك الأمر ولم ينظمه، فليس لأحد الالتفاف على إرادة المشرع، للوصول إلى ما حجب القانون الخوض فيه بأى مسمى أو تحت أى زعم .. والقانون المصرى هنا كانَ متسقًا مع أحكام الدستور الحامى لحرية العقيدة وحرية الاعتقاد ..

ومن ثم فإن أية محاولة للوصول إلى إثبات - ما يسمى بالردة - قسرا باستنطاق المراد إثباته عليه وصولا إلى تأكيدها أو باستنطاق

الآخرين وصـولا إلى النتيجة نفسها وإنما يعد عملا مخالفًا للقانون وللدستور، لا يجوز الخوض فيه اتفاقا وأحكام صحيح القانون واحتراماً لنصوص الدستور ..

ويلاحظ هنا أن المدعين، ورغم انتباههم إلى ما تقدم، حاولوا فى عريضة دعواهم الرد على ذلك بالقول إنه «لا يصح التذرع فى هذا الخصوص بأن الدستور يكفل حرية العقيده فهذه مقوله حق يراد بها باطل وقد استقر القضاء المصرى بجميع درجاته استقرارا مطلقًا على أن إعمال أثار الردة حسبما تقررت فى فقه الشريعة الإسلامية ليس فيها ما يخالف أحكام الدستور وليس فيه أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين البشر فى الحقوق والواجبات وذلك أن هناك فرقًا بين حرية العقيدة وبين الآثار التى تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر فى اعتناق الدين الذى يشاء فى حدود النظام العام أما النتائج التى تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية» ثم استطرد وانتهى إلى أنه «على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هى الواجبة التطبيق باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه وليس فيها مساً بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين .

إن المدعين فى ردهم التزموا بمنهجهم الواضح فى صدر العريضة، ألا وهو لى عنق الكلمات واستنطاقها بغير ما تعنى وتقصد ..

وبصرف النظر عن الرأى فى أن أحكام الشريعة الإسلامية هى الواجبة التطبيق على المرتد، وبصرف النظر عن أن ذلك يتفق وأحكام

١- عبارة منتزعة من سياقها فى كتاب «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» تقول : «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

واضح من هذه العبارة أنها لم تشر لا من قريب ولا من بعيد إلى نصوص القرآن والسنة، إلا أن المدّعين يعتسفونها، وقد نزعوها من سياقها الذى لا تُفهم إلا فى ضوئه وعلى هدى منه، ليُنْطِقوها بما لم تقله وما لم تنطقه مستنتجين استنتاجاً غريباً يؤسسون عليه حكماً أغرب وهو أنه : «لا معنى للتحرر من سلطة القرآن والسنة إلا الكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات» !! فهم يفترضون عند أنفسهم أن المقصود بالدعوة للتحرر من سلطة النصوص هو التحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة، وهو فهم غريب وتأويل مريب لم يقله المؤلف ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد، لا فى هذا الكتاب ولا فى سواه، وهو ما يجعل الاتهامات المؤسسة على هذه العبارة باطلة ومحض ادعاء وقذف دون سند أو بينة. فهى ادعاءات متولدة إما عن قصد مسبق للإساءة والطعن والتشهير أو عن سوء فهم وجهل بالمصطلحات والمفاهيم فى المجالات المعرفية التى تنتمى إليها ولدى أهل الاختصاص. فمع افتراض حسن النية يكون هذا الاستنتاج وليد جهل بما يعنيه علم النص ودلالة هذا المفهوم «النص» فى مجاله المعرفى ولدى أهل اختصاصه. فهناك علم كامل حوله مكتبة علمية كاملة يسمى «علم النص» أو

هـذه المحكمة، بالقـول بتفريقهمـا على سنـد سبـق مناقشتـه، إنمـا كانـوا يستهدفون غير ما يظهرون، ممارسة لإرهاب على المدعى عليه الأول، عله يصمت ويكف عن اجتهاده فى عمله، فإن لم يصمت فممارسة لتحريض الآخرين عليه، هؤلاء الغائبة عقولهم والذى يتصورن أنهم يملكون الحق ليس فى الاختلاف مع الآراء، بل فى نفى المختلفين ومصادرة أراءهم، إما بالإسكات القسرى والحيلولـة بينهـم وبين الـوجـود سـواء تـم ذلك بالنـفى المعنوى، مثلما يستهدف المدعون من حرمان المدعى عليه الأول من عمله فى الجامعة، بحرمان تلاميذه من علمه، أو بالتصفية الجسدية والقتل والأمس مازال قريبًا ..

وهو عمل لا شأن للقانون به، بل هو خروج على القانون ذاته وعلى الشرعية نفسها ..

فما يستهدفه المدعون، عمل سياسى، يطمحون به لسيادة وسيطرة منهجهم - بما فيه وما عليه - قسرًا على المجتمع .. وإذا كانو اليوم يطالبون بالتفريق جزاء الردة - غير الثابتة وغير المتحققة - فغدا سيطالبون بالقتل جزاء الردة، مؤيدين بفتاوى جاهزة، سبق لها أن صاحبت طلقات الرصاص وباركتها ..

إن الدكتور/ نصر حامد أبو زيد - المدعى عليه الأول - أستاذ متخصص فى مادته، غزير فى إنتاجه، عالم فى مجاله ، وكم لاقى العلماء من عنت الجاهلين وافتئاتهم، لكن ولأنه لا يصح إلا الصحيح لا يبقى إلا قول اللـه تعالى «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» سورة الأعراف

٧ :١٩٩ وقوله تعالى «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» سورة الفرقان ٦٣:٢٥ .. صدق الله العظيم ..

المحكمة الموقرة

مازال الحديث فى القانون قليل، ولكن هل ما يحدث فيه من القانون كثير ..

لذلك ولكل ما تقدم

تلتمس المدعى عليها الثانية، وهى تتمسك بزوجها المدعى عليه الأول، نافية عنه ما يريدون إثباته، عالمة عنه ما يضمره وما يظهره، متيقنة من صحيح إسلامه وقوة إيمانه، مدركة صحة ما يسعى إليه من إعلاء لصحيح الإسلام، موقنة مشقة الجهد الذى يبذله والعمل الذى يقوم به، تلتمس من المحكمة الموقرة رفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماة ،،،

وكيلة المدعى عليها الثانية

أميرة بهى الدين

المحامية

(٩)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة /١١ شرعى كلى الجيزة

الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣

جلسة ١٦/ ١٢/ ١٩٩٣

مذكرة بأقوال د/ نصر حامد أبو زيد وأخرى مدعى عليهما

ضـــد

الأستاذ/ محمد صميدة وآخرين مدعين

الدفع بتأجيل نظر الدعوى أو وقف نظرها حتى ورود تحريات وزارة العدل : -

بتاريخ ٣/ ١٢/ ١٩١٨ أصدرت وزارة الحقانية منشوراً رقم ٣٥ لسنة ١٩١٨ بشأن دعاوى التفريق حسبة، وقد أورد الدكتور/ زكريا البرى أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة نص هذا المنشور فى كتابه الأحكام الأساسية للأسرة الإسلامية ص ٩٤ هامش : -

١- وقد ورد فيه الآتى : -

إعلانات التفريق بين الزوجين بطريقة الحسبة، يجب أن تحال بمجرد تقديمها إلى المحكمة على الوزارة لتقوم بعمل التحريات التمهيدية اللازمة ثم تعاد الإعلانات للمحكمة مرفقًا بها أوراق التحريات، لتستعين بها المحكمة فى تقدير النزاع المطروح أمامها حق قدره ، وفهمه على حقيقته من أن هذه الدعوى يراد بها حقيقة دفع المنكر أو لا يراد منها إلا التشهير بالغير أو الانتقام منه أو غير ذلك من المقاصد التى لا تتفق مع مشروعية الحسبة كالتحايل لإعادة النظر فى قضية طلاق سبق الفصل فيها بين الزوجين .

وقد استند السيد / وزير الحقانية فى إصدار هذا المنشور إلى المادة / ٣٨١ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التى فوضت وزير الحقانية فى وضع اللائحة الداخلية للمحاكم الشرعية وتحديد إجراءات نظر الدعاوى. وتنص المادة سالفة الذكر على أنه : -

(يضع وزير الحقانية لائحة للإجراءات الداخلية بالمحاكم الشرعية ويتخذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ هذه اللائحة) ومؤدى ما تقدم أن قضاء الأحوال الشخصية مقيد قبل دعوى التفريق بطريق الحسبة بانتظار ورود تحريات وزارة العدل حول مدى جدية الدعوى المطروحة .

والمنشور المتقدم لا يقيد الحق فى إقامة دعوى الحسبة لأن : - (جمهور الفقهاء أجمع على عدم تقييد الحسبة بشرط الإذن أو التفويض من ولى الأمر) .

نقض ٣٠/٣/٦٦ - مجموعة/ ١٧ ص ٧٨٢.

ولذلك فنحن لا نستند إلى أحكام هذا المنشور للدفع بعدم جواز

سماع الدعوى. وإنما نستند إلى هذا المنشور لطلب وقف نظر الدعوى وإحالة صحيفة الدعوى إلى وزارة العدل والانتظار حتى ترد تحريات وزارة العدل حول جدية الدعوى .

ومنشور وزارة العدل قد استهدف إرساء ضمانة لحسن سير العدالة وقد أصدرت وزارة العدل هذا المنشور فى حدود صلاحيتها فى اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ لائحة المحاكم الشرعية .

ولا يقدح فيما تقدم ما قضت به محكمة النقض فى حكمها الصادر فى ٣٠/٣/٦٦ برفض الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ (مجموعة النقض جلسة ٣٠/٣/٦٦ - ص ٧٨٢) .

ذلك أن حكم النقض المذكور لم يهدر أحكام المنشور ٣٥ لسنة ١٩١٨ وإنما كل ما قدرته محكمة النقض أن هذا المنشور لا يحرم إقامة دعوى الحسبة للتفريق ولا يعلق إقامة هذه الدعوى على إذن من ولى الأمر. ويظل مع ذلك أثر المنشور سارى المفعول فى شأن وجوب إحالة الدعوى بعد إقامتها إلى وزارة العدل لإجراء التحريات .

وسندنا فيما نقول هو أسباب الحكم الصادر من محكمة النقض سالف الذكر وقد ورد بها الآتى : -

« حيث أن حاصل السبب الثانى أن الطاعِنَيْن دفعا بعدم سماع الدعوى لانعدام المصلحة فيها ولعدم استئذان وزارة العدل فى رفعها وقضى الحكم المطعون فيه برفض هذا الدفع مستنداً فى ذلك أن الدعوى مرفوعة حسبة وبحق من حقوق الله ويجوز لأى فرد رفعها إزالة للمنكر ومنعا للضرر

والمصلحة مفترضة فى رفعها ولا يمنع من سماعها تعليمات وزارة العدل بضرورة استئذانها فى رفعها وهذا من الحكم خطأ ومخالفة للقانون » .

إذ وضح أن المحاكم الشرعية كانت تسمع دعاوى الحسبة وفقاً للأحكام الشرعية إلا أن هذه المحاكم ألغيت وأصبحت المحاكم الوطنية هى المختصة بالنظر فى منازعات الأحوال الشخصية وهى تنظرها وفقا لأحكام قانون المرافعات فيما عدا الأحوال التى وردت بشأنها قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والدعوى المطعون عليها يحكمها قانون المرافعات وقد نص فى المادة الرابعة منه على أنه : -

(لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه مصلحة قائمة يقرها القانون) وهى واجبة التطبيق على جميع الدعاوى التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية وأصبحت من اختصاص المحاكم الوطنية وهذه المحاكم لا تعرف دعوى الحسبة وليس فى نصوص اللائحة الشرعية ما يشير إلى جواز رفعها ...) .

ثم ردت محكمة النقض على هذا السبب من أسباب الطعن القائم على الدفع بعدم سماع الدعوى بالآتى : -

(دعوى الحسبة تكون المصلحة فيها هو حق الله أو فيما كان حق الله فيه غالبا كالدعوى بإثبات الطلاق البائن وبالتفريق بين زوجين زواجهما فاسد وجمهور الفقهاء أجمع على عدم تقيدها بشرط الإذن أو التفويض من ولى الأمر ... ولم يرد فى قضاء النقض أى إشارة بعدم تقيد القضاء فى

الأحوال الشخصية بوجوب قيام وزارة العدل بإجراء التحريات حول جدية الدعوى قبل النظر والفصل فيها .

أى أن المنشور رقم ٣٥ لسنة ١٩١٨ ما زال سارى المفعول ومن ثم فإن المدعى عليهما يتمسكان به .

لذلك

ومع حفظ الحق فى الدفاع الموضوعى وكافة الحقوق الأخرى نصمم على الدفع الوارد بصدر هذه المذكرة .

وكيل المدعى عليهما

أحمد نبيل الهلالى

المحامى بالنقض

(١٠)

وثيقة

حيثيات الحكم فى قضية نصر أبو زيد:

لا نفتش فى ضمائر العباد

بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الشعب

حكم

محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية وللولاية على النفس، الدائرة ١١ شرعى كلى الجيزة بالجلسة المنعقدة علنا بسراى المحكمة فى يوم الخميس الموافق ٢٧/١/١٩٩٤.

برئاسة السيد الأستاذ/ محمد عوض الله

رئيس المحكمة

وعضوية الأستاذين/ محمد جنيدى

ومحمود صالح القاضيين

وحضور الأستاذ/ وائل عبد الله وكيل النيابة

وحضور الأستاذ/ محمد على محمد سكرتير الجلسة

صدر الحكم الآتى فى الدعوى رقم/٥٩١ لسنة ١٩٩٣ شرعى كلى الجيزة : تفريق بين زوجين.

المرفوعة من/

١- محمد صميده عبد الصمد

٢- عبد الفتاح عبد السلام

٣- احمد عبد الفتاح

٤- هشام مصطفى

٥- أسامة السيد

٦- عبد المطلب محمد

٧- المرسى المرسى (مدعين)

ضد/ ١- نصر حامد أبو زيد

٢- ابتهال يونس (مدعى عليهما)

المحكمة

بعد سماع المرافعة ومطالعة الأوراق ورأى النيابة والمداولة :

حيث تخلص واقعات الدعوى فى أن المدعيين عقدوا خصومتها بموجب صحيفة موقعة من أولهم، وهو محام، أودعت قلم كتاب هذه المحكمة

بتاريخ ١٧/٥/١٩٩٣ وأعلنت إدارياً للمدعى عليهما فى ٢٥/٥/١٩٩٣ . طلبوا فى ختامها سماع المدعى عليهما الحكم بالتفريق بينهما وإلزام المدعى عليه الأول بالمصروفات بحكم مشمول بعاجل النفاذ .

وذلك على سند مما حاصله أن المدعى عليه الأول ولد فى أسرة مسلمة، ويشغل وظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية. والبلاغة بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومتزوج من المدعى عليها الثانية وأنه قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقا لما رآه علماء عدول كفراً يخرجه عن الإسلام . الأمر الذى يعتبر معه مرتداً ويحتم أن تطبق فى شأنه أحكام الردة ومن ذلك .

١- ما نشره فى كتاب بعنوان «الإمام الشافعى وتأسيس الأيدلوجية الوسطية» وقد أعد الدكتور عميد كلية دار العلوم تقريراً عن هذا الكتاب وذكر فى مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه فى أمرين : الأول - **العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به. والثانى : الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى.**

٢- أن المدعى عليه الأول طبع كتابا عنوانه «مفهوم النص - دراسة فى علوم القرآن» ويقوم بتدريسه للفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب، وأن هذا الكتاب قد انطوى على كثير مما رآه العلماء كفراً يخرج صاحبه عن الإسلام وفقا للتقرير الذى أعده أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم فى بحثه عن هذا الكتاب على النحو الموضح بصحيفة الدعوى.

٣- من واقع كتب وأبحاث المدعى عليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح، ومنها ما ورد بصحيفة الأهرام والأخبار والشعب وجريدة الحقيقة فى الأعداد المبينة بصحيفة الدعوى .

٤- وأن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام وأن من أثار الردة المجمع عليها فقها وقضاء الفرقة بين الزوجين. ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلا لا بمسلم ولا بغير مسلم إذ الردة فى معنى الموت ومنزلته. وأن المدعى عليه وقد ارتد عن الإسلام فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انفسخ بمرد هذه الردة، ويتعين التفريق بينهما فى أسرع وقت. وقدموا سندا لدعواهم عشر حوافظ مستندات : طويت الأولى على كتاب «الإمام الشافعى وتأسيس الإيدلوجية الوسطية» - وطويت الثانية على العدد (١٢٥) من مجلة «القاهرة» أبريل سنة ١٩٩٣. وطويت الثالثة على صورة ضوئية خطية لتقرير عن الكتاب المودع بالحافظة الأولى منسوب للدكتور محمد بلتاجى حسن عميد كلية دار العلوم . وطويت الحافظة الرابعة على كتاب «مفهوم النص» تأليف المدعى عليه والمشار إليه سلفا. وطويت الخامسة على : كتيب بعنوان : «نقض مطاعن نصر أبو زيد» للدكتور إسماعيل سالم الأستاذ المساعد للفقه المقارن بكلية دار العلوم وطويت السادسة على : نسخة من كتاب : «نقد الخطاب الدينى» تأليف المدعى عليه. وطويت السابعة على مجموعة من أعداد بعض الصحف اليومية المختلفة وتضمنت الحافظة الثامنة تقريراً للدكتور إسماعيل سالم عبد العال بكلية دار العلوم بشأن كتب المدعى عليه، ومذكرة مشابهة لأستاذين بكلية

الدراسات الإسلامية، تقرير للدكتور مصطفى الشكعة بشأن كتاب «مفهوم النص» تأليف المدعى عليه، تقرير آخر من بعض الأساتذة. وانطوت الحافظة التاسعة على: ١ - صورة ضوئية من بحث للمدعى عليه. وطويت الحافظة الأخيرة على : صورة ضوئية من حكم المحكمة الدستورية فى الدعوى رقم ٧ لسنة ٢ق عليا دستورية بجلسة أول مارس سنة ١٩٧٥. ٢- صورة ضوئية من حكم النقض فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ق بجلسة ٣٠/ ٣/٦٦. ٣ - صورة ضوئية من حكم نقض بجلسة ٢٩/٥/١٩٦٨ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٧ق.

وبجلسة ١٠/٦/٩٣ حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلا عن كل من المدعيين الثالث والرابع بتوكيل، وعن المدعى السابع بتوكيل خاص مودع . كما حضر المدعيان الثانى والسادس، وقدم المدعى الخمس حوافظ الأولى متقدمة البيان وطلب إدخال الأزهر ومنحته المحكمة بهيئة سابقة ومغايرة أجلا لذلك لجلسة ٤/١١/١٩٩٣. وبتلك الجلسة حضر هيئة دفاع عن المدعيين وآخرين معهم وعنهم كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع، وحضر نائب الدولة عن الخصم المدخل (الأزهر) وطلب المدعى الأول إحاله الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام، وطلب دفاع المدعى عليهما والخصم المدخل أجلا للاطلاع ومنحتهم المحكمة أجلا لجلسة ٢٥/١١/١٩٩٣.

وبتلك الجلسة حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلا عن باقى المدعيين، وطلب إحاله الدعوى للتحقيق. كما حضر دفاع المدعى عليهما،

ودفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم إعلانها فى المدة القانونية، كما دفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على صحة إسلام مواطن وردته، كما دفع بعدم جواز إدخال الأزهر، وقدم مذكرة بدفاعه سلم صورتها للخصم، وقدم حافظة مستندات طويت على قرار وزير الداخلية بإنشاء قسم شرطة ٦ أكتوبر. وبتلك الجلسة حضر محام عن نفسه وبصفته وكيلا عن نقيب وأعضاء نقابة المحامين عن المدعى عليهما كما حضر كل من دكتورة ليلى مصطفى سويف، دكتور أحمد حسين الأهوانى الأساتذة بكلية علوم القاهرة، منضمين للمدعى عليهما بطلب رفض الدعوى، كما حضر عبد الله خليل المحامى عن نفسه وبصفته عن المنظمة الدوليه لحقوق الإنسان خصما منضما للمدعى عليهما فى طلب رفض الدعوى، وطلب المدعى الاول أجلا للاطلاع والرد على الدفوع فمنحته المحكمة لجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣ .

وبجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣، وهى جلسة المرافعة الختامية، حضرت هيئة من المدعيين وعنهم على النحو الموضح بمحضر تلك الجلسة، كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع المبينة بذات محضر الجلسة. وقدم المدعى الأول عن نفسه وبصفته مذكرة بدفاعه من ثلاث صور لهيئة المحكمة تناول فيها شرح ظروف الدعوى والرد على الدفوع المبداه بجلسة ٢٥/١١/ ١٩٩٣، كما قدم رشاد سلام المحامى مذكرة بدفاعه للمحكمة وسلم صورتها للنيابة العامة فى شخص ممثلها بالجلسة ودفع ببطلان حضور المدعيين بالجلسة، ومنذ بدء تداولها لانتهاء دورهم فيها برفع الدعوى، حيث لا

يعتبرهم القانون خصوما فيها، حيث إن النيابة العمومية هى خصم المدعى عليهما فى دعوى الحسبة. كما دفع تأسيساً على ذلك ببطلان إجراءات إدخال الأزهر فى الدعوى لصدور تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها، وطلب الحكم برفض هذا الإدخال، كما دفع ببطلان كافة طلبات ودفاع ودفوع المدعيين حيث لاصفة لهم فى الدعوى. وانضم له باقى هيئة دفاع المدعى عليهم فى طلب رفض الدعوى، وطلبوا حجز الدعوى للحكم. وطلبت هيئة دفاع المدعيين بضرورة إلزام الأزهر بتقديم المستندات التى تحت يده باعتبار أن شيخ الازهر منوط به المحافظة على الدعوة الإسلامية، وأن المستندات المطلوبة تتعلق بالنزاع وهى مصادرة كتب المدعي عليه، ودفع ببطلان تدخل المتدخلين انضماميا لانتفاء المصلحة بالنسبة لهم. كما قدم دفاع المدعى عليهما عدة مذكرات تناولت جميعها شرح ظروف الدعوى، وتنتهى بطلب رفض الدعوى لافتقارها إلى سندها من القانون. وقدمت الحاضرة عن المدعى عليها الثانية مذكرة بدفاعها شرحت فيها ظروف الدعوى وانتهت فيها أيضا إلى رفض الدعوى . وقدم دفاع المدعى عليهما ثلاث حوافظ مستندات طويت الأولى منها على

١- صورة ضوئية لخطاب موجه لعميد كلية الآداب جامعة القاهرة بشأن اجتماع مجلس اللغة العربية ومرفق به تقرير لهذا القسم .

٢- صورة ضوئية من تقرير لجنة مشكلة من مجلس كلية الآداب بشأن ترقية المدعى عليه وكذا تقارير وملاحظات بشأن ذلك أيضا .

وطويت الحافظة الثانية على :

١- صورة ضوئية من الفتوى رقم ٨٠ إداره الفتوى والتشريع لوزارة الخارجية والعدل مؤرخه ١٩٦٠/٤/٤ .

٢- صورة ضوئية من حكم الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ق أحوال شخصية جلسة ١٩٦٦/٣/٣٠ .

٣- مجموعة صور ضوئية لبيانات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

وبتلك الجلسة فوضت النيابة العامة فى شخص ممثلها بالجلسة الرأى للمحكمة التى قررت أن يصدر حكمها بجلسة اليوم .

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى، لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على صحة إسلام مواطن أو ردته، فإنه لما كان من المقرر أن لمحكمة الموضوع السلطة التامة فى تكييف الدفع وإسباغ التكييف الصحيح له دون التقيد بالعبارات التى أسبغها الخصوم، واذ كان ذلك وأثرا له، فإن مبنى الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا ليس اختصاص جهة قضائية أخرى بموضوع الدعوى، وإنما هو امتناع المحكمة عن البحث فى عقائد الناس استنادا إلى ما يوجه إليهم من اتهام فى عقائدهم من آخرين، بما يكون معه حقيقة الدفع أنه بعدم قبول الدعوى، وليس دفعا بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظرها. وإذ كانت حقيقة الدفع بأنه كذلك فإن المحكمة ستتناوله تاليا لتناولها الدفع المتعلق بانعقاد الخصومة أمامها .

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلام صحيحا فى المدة القانونية، فإنه لما كان نص المادة ٦٨ من قانون المرافعات المعدلة بالقانون ٢٣ لسنة ٩٢ فقرتها الثالثة قد نصت على «ولا تعتبر الخصومة منعقدة فى الدعوى إلا بإعلان صحيفتها

إلى المدعى عليه مـا لم يحضـر بالجلسـة» كما قضـى بأن الخصـومة كما تنعقد بإعلان صحيفتها للمدعى عليه تنعقد أيضاً بحضـور المدعى عليـه أمـام المحكمة دون إعلان. ومن باب أولى تكون الخصومة قد انعقدت بحضوره بعد إعلان باطل (الطعن رقم ٤٩٤٦ لسنة ٦٢ قضائية جلسة ٦/ ١/ ٩٤ لم ينشر بعد) .

وإذا كان ذلك، وكان المدعى عليهما قد حضرا أمام المحكمة بوكلاء عنهم فأيا ما كان بطلان الإعلان فحضورهما حقق الغاية منه، ويكون الدفع فى هذا الشأن قد نزل منزلا غير صحيح من الواقع والقانون، متعين الرفض.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة للمدعين فى هذه الدعوى، والوارد بمحضر جلسة المرافعة ومذكرات دفاع المدعى عليهما المقدمة بجلسة ١٦/ ١٢/ ١٩٩٣، وحيث إن محكمة النقض قد ذهبت فى قضائها الصادر فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق «أحوال شخصية» بتاريخ ٣٠ مارس سنة ١٩٦٦ إلى أن «الحق والدعوى به فى مسائل الأحوال الشخصية - التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية - تحكمه نصوص اللائحة الشرعية وأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة، وما وردت بشأنه قـواعد خاصة فى قوانينها هو أن الشريعة الإسلامية هى القانون العام الواجب التطبيق فى مسائل الأحوال الشخصية. وعملا بالمادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية تصدر الأحكام فيها طبقا لما هو مدون بهذه

اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة، فيما عدا الأحوال التى وردت بشأنها قوانين خاصة للمحاكم الشرعية، ومنها قانون الوصية وقانون المواريث، تضمنت قواعد مخالفة للراجح من هذه الأقوال، فتصدر الأحكام فيها طبقا لتلك القواعد. ومؤدى ذلك أنه ما لم تنص تلك القوانين على قواعد خاصة تعين الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة . «أى أن هذا القضاء خلص إلى أن حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والذى جرى على أن تصدر الأحكام طبقا للمدون فى هذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة فيما عدا الأحوال التى ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب أن تصدر الأحكام طبقا لتلك القواعد». هذا يجعل من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية – وما تحيل فيها إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة – القانون العام فى مسائل الأحوال الشخصية دون ما تفرقة فى هذه المسائل بين قواعدها الموضوعية وقواعدها الإجرائية. لئن كان ذلك هو ما ذهبت إليه محكمة النقض إلا أن هذا القضاء بما خلص إليه على هذا النحو، يتصادم مع أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، ثم إنه يستجلب المغايرة بعد صدور قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨ وبعد صدور الدستور المصرى سنة ٧١ .

بيان ذلك أن الأساس فى التفرقة بين القواعد الموضوعية والقواعد الإجرائية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية قد أرستها أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، حيث نصت المادة الأولى منه على أن «تلغى المحاكم الشرعية والمحاكم الملية ابتداء من أول يناير سنة ١٩٥٦ وتحال الدعاوى

المنظورة أمامها لغاية ديسمبر ١٩٥٥ إلى المحاكم الوطنية لاستمرار النظر فيها وفقا لأحكام قانون المرافعات وبدون رسوم جديدة .. الخ» ثم جاءت المادة الخامسة من ذلك القانون أقطع صراحة فى بيان قصد الشارع فى أن تخضع القواعد الإجرائية فى مسائل الأحوال الشخصية لقانون المرافعات، حيث نصت على أن تتبع أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية أو الوقف - التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية - عدا الأحوال التى وردت بشأنها قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة لها» بما مؤداه أن نص المادتين الأولى والخامسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ قد أرسيتا قاعدتين، أولاهما هى فصل القواعد الموضوعية عن القواعد الإجرائية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية، بحيث ينحصر نطاق حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية فيما يحيل فيه إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة إلى القواعد التى تتصل بما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق اللائحة ذاتها باعتبار أن الأصل فى هذه اللائحة أنها لائحة إجرائية، وثانية القاعدتين أنه فى المسائل الإجرائية يكون قانون المرافعات المدنية والتجارية هو القانون العام الذى تطبق أحكامه على كل مسألة إجرائية لم يرد بشأنها حكم خاص فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو فى أى قانون آخر .

وحيث إنه متى كان قضاء النقض المشار إليه لم يبن على مناقشة نصوص وأحكام المادتين الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ أو بيان كيفية

إعمالهما فى التطبيق فإن إغفاله لهما مع قيامهما واستمرار سريانهما، يوجب إنفاذ أحكامهما والالتفات عن أى قضاء يخالفها .

وحيث إنه فضلا عما تقدم فإن النقض المشار إليه بات بعد صدور دستور سنة ٧١ منحسراً عن مواكبة البيئة التشريعية المصرية الجديدة فى قمة هرمها، ذلك أن هذا القضاء إذ أطلق إعمال أرجح الأقوال فى مذهب الإمام أبى حنيفة فيما يتجاوز حدود الإحالة التى تضمنتها المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهى إحالة تقتصر على وجوب الأخذ بأرجح الأقوال فى هذا المذهب فيما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق هذه اللائحة الإجرائية، فإنه يكون فى واقع الأمر قد أعمل موضوعيا أحد المذاهب التى تقوم عليها الشريعة الاسلامية إعمالا قضائيا دون أن يصدر بها قانون، واذ كان نص المادة الثانية من الدستور قد جرى على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع» وكان قضاء المحكمة الدستورية العليا قد استقر على أن الخطاب فى هذا النص موجه إلى المشرع، وليس مؤداه إعمال مبادئ الشريعة الإسلامية مباشرة وقبل صدور تشريع بها . إذ لو أراد المشرع الدستورى جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المدرجة فى الدستور على وجه التحديد، أو قصد أن يجرى إعمال تلك المبادئ بواسطة المحاكم التى تتولى تطبيق التشريعات دونما حاجة إلى افراغها فى نصوص تشريعية محددة مستوفاه للإجراءات التى عينها الدستور، لما أعوزه النص على ذلك صراحة «قضية رقم ٢٠ لسنة ١ق دستورية جلسة ٤ مايو، سنة ١٩٨٥،

والقضية رقم ٧٠ لسنة ٦ق جلسة ٤/٤/١٩٨٧، ١٤١ لسنة ٤ق جلسة ٤/٤/١٩٨٧)، فإن ذلك القضاء يكون قد جاء في إطار بيئة تشريعية تغيرت جذريا بنصوص دستورية حاكمة وقضاء دستوري قوته الإلزامية هي قوة القانون .

وحيث إنه إذ صدر قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨، ونص في المادة الأولى من مواد إصداره على إلغاء قانون المرافعات السابق رقم ٧٧ لسنة ٤٩ وعلى إلغاء كل حكم يخالف ما جاء فيه من أحكام، فإنه بذلك لم يعد من سبيل لصحة أية مسألة إجرائية إلا أن يكون لها سند في هذا القانون أو في أي قانون خاص آخر . إذ كان ذلك وكان نص المادة الثالثة من هذا القانون قد جرى على أن «لا يقبل أي طلب أو دفع لا تكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون ..» والمصلحة القائمة التي يقرها القانون في هذا الصدد هي المصلحة في حماية حق من أبدى الطلب أو الدفع أو حماية مركزه القانوني الموضوعي، ويجب أن تكون هذه المصلحة مصلحة مباشرة، لأن المصلحة المباشرة هي مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة (يراجع الدكتور فتحي والي - الوسيط في قانون القضاء المدني - طبعة سنة ٩٣ ص ٩٥ وما بعدها ونفس الطعن رقم ١٥ لسنة ٣٦ق «أحوال شخصية» جلسة ٢٧/١١/١٩٦٨، طعن رقم ٩٠ لسنة ١٦ق جلسة ١١/١٢/١٩٤٧، طعن ٣٤١ لسنة ٣٧ق جلسة ١٦/٥/٧٣، طعن رقم ١٢٦ لسنة ٣٥ق جلسة ٢٠/١٢/١٩٧٢، طعن رقم ٨٠ لسنة ٤٠ق جلسة ٣/١٢/١٩٧٥. إذ كان ذلك وكانت الدعوى الماثلة بكل ما اشتملت

عليه من طلبات قد رفعت بحسبانها دعوى حسبة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لم يدع رافعوها أن لهم فى رفعها مصلحة مباشرة وقائمة يقرها القانون، ولم تكن أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أى قانون آخر قد أوردت أحكاما تنظم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها، بما يكون الأمر فى شأنها خاضعا لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذى لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى فى أحكامه، وأتت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نافية لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعين القضاء بإجابة المدعى عليهما اليه .

وحيث إنه عن المصروفات شاملة مقابل أتعاب المحاماه، فقد صارت لزاما على رافعى الدعوى بحسبانهم خسروا غرم التداعى وذلك عملا بالمادتين ١٨٤/١ من قانون المرافعات والمادة ١٨٧ من القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٨٣ فى شأن المحاماه .

فلهذه الأسباب

حكمت المحكمة / بعدم قبول الدعوى وإلزام رافعيها بالمصاريف ومبلغ عشرة جنيهات مقابل أتعاب المحاماه .

امين السر　　　　　　رئيس المحكمة

الفهـــرس

التفكير فى زمن التكفير

في هذا الكتاب نقدم للقاريء تحليلاً مُفصلاً لكل الاتهامات التي قيلت هجومًا على منهج الباحث وعلى شخصه . وفي هذا التحليل التزم الباحث بالرد المنهجي الذي يجمع - قدر الإمكان - بين بساطة اللغة ودقة التحليل ، ونقول « قدر الإمكان » لأن البساطة تهدد التحليل أحيانًا بالسطحية وقد تشدّه إلى « الخطابية » ، خاصة وأن لغة الهجوم والاتهام كانت كلها لغة خطابية سطحية ، بل ومتبذلة في أكثر الأحيان .

في هذا الكتاب يمثل الفصلان الأول والثاني البؤرة والمحور ، حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوابعه ، في حين تناول الفصل الثاني قضية قراءة التراث عامة ، وقراءة خطاب الإمام الشافعي بصفة خاصة . وكان الفصل الثالث مخصصًا لمفهوم التاريخية الذي تناوله بعضهم بالهجوم والتقريع في خفة الجهلاء وطيشهم . ويبقى الفصل الرابع مجرد ردود سريعة ذات طابع سجالي في الغالب ، وهذا الفصل يلتقى مع مدخل « المقدمات العامة » من هذه الزاوية ، وكان لزامًا علينا لوضع الحقائق كلها أمام عين القارىء أن نزود الكتاب بالملحق الوثائقى بدءًا من صحيفة دعوى « التكفير » و « الردّة » حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى .

MADBOULI BOOKSHOP

مكتبة مدبولى

6 Talat Harb SQ. Tel. : 5756421

٦ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة ـ ت : ٥٧٥٦٤٢١